نویسنده: کالین براون

فلسفه و ایمان مسیحی

مترجم: طاطه‌وس میکائلیان

THOMAS AQUINAS JUSTIN MARTYER TERTULLIAN G.W.F. HEGEL
KANT NIETZSCHE KARL MARX



این کتاب تحقیق و بررسی عقاید متفکران و تحولات فکری مهم درمغرب زمین است ازهزارسال گذشته تاکنون، و تأثیر این تحولات در ایمان مسیحی. نویسنده کوشیده است تا کیفیت ارتباط میان عقل و دین (مسیحیت) را روشن سازد و گزارشی از وضع حاضر دین و تفکر فلسفی به دست دهد. نقطه نظر این تحقیق آن است که، ضمن بیان تاریخ مختصر فلسفه، تأثیر آن را بر اصلاحات کلیسا و الاهیات و کتاب مقدس باز نماید بی آن که وارد جزئیات شود، یا در به‌کارگیری زبان نامأنوس فلسفه اصرار نشان دهد. نویسنده از منابع مهم در عقاید مسیحیت و فلسفه استفاده کرده و درباب موضوع مطالعهٔ خود آراء تازه ای اظهار کرده است. در این تحقیق، چهار دورهٔ مهم مورد توجه قرار گرفته. در بخش نخست، اجمالاً به فلسفهٔ قرون وسطا پرداخته، وسپس تفاسیر مختلف ایمان مسیحی را از آغاز بررسی کرده است.



THOMAS AQUINAS JUSTIN MARTYER TERTULLIAN G.W.F. HEGEL
KANT NIETZSCHE KARL MARX

انتشارات علمی و فرهنگی

ISBN: 978-600-121-390-8

۲۳۵۰۰۰ ریال

سرشناسه : براون، کالین، ۱۹۳۲ ـ م. Brown, Colin
عنوان و نام‌پدیدآور : فلسفه و ایمان مسیحی /کالین براون؛ مترجم: طاطه‌وس میکائیلیان.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری : پانزده، ۳۵۳ ص.
شابک : ۸ـ ۳۹۰ ـ ۱۲۱ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: Philosophy & the Christian Faith; A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present day, 1969.
یادداشت : چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ (چهارده، ۲۹۷ ص.).
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت : نمایه.
موضوع : فلسفه و دین
موضوع : مسیحیت ــ فلسفه
شناسهٔ افزوده : میکائیلیان، طاطه‌وس، ۱۳۱۱ ـ ، مترجم
رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۲ ۸ف۴ب/۱۰۰ BR
رده‌بندی دیویی : ۲۰۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۳۴۲۸۸۷۵

فلسفه و ایمان مسیحی
نویسنده: کالین براون
مترجم: طاطه‌وس میکائیلیان
چاپ نخست: ۱۳۷۵
چاپ سوم (چاپ نخست از ویرایش دوم): ۱۳۹۲؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی:۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛صندوق‌پستی:۹۶۴۷ـ۱۵۸۷۵؛تلفن: ۷۰ـ۸۸۷۷۴۵۶۹؛فکس:۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳ـ۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

مقدمه

پیوند میان فلسفه و ایمان مسیحی را به هیچ وجه نمی‌توان پیوندی مطلوب خواند. این پیوند نه مطلوب است و نه واقعی. عدهٔ زیادی از مسیحیان، علاقه به فلسفه را دلبری‌ای مشکوک و خطرناک می‌شمارند. و شاید امروزه اغلب فلاسفهٔ حرفه‌ای هم دربارهٔ اعتبار عقلی پذیرش باور دینی تردیدی جدی دارند. به همین دلیل، رشتهٔ موجود میان فلسفه و ایمان دینی بسیار نازک، و برخورد این دو بسیار نـامأنوس و دردآور است. وقتی دو طرف با یکدیگر برخورد اندیشه دارند نتیجه اغلب این است که یا فلاسفه اتهام‌های ناگواری وارد می‌کنند یا این‌که مؤمنان یک رشته تلاش‌های ضعیف به عمل می‌آورند تا از ایمان دفاع کنند. حتی وقتی مؤمنان موفق می‌شوند که چند نفر از فلاسفه را با خود هم‌عقیده سازند، اغلب برای انجام این کار بعضی از اصول عقاید خود را فدا می‌سازند.

در واقع، در تمام اعصار عدهٔ زیادی از هر دو طرف، که دارای حسن نیت بوده‌اند، صلاح ندانسته‌اند که بین این دو اتحادی به وجود آید. در کلیسای اولیه بزرگانی نظیر ژوستین شهید[1] (حدود ۱۰۰ تا ۱۶۵ میلادی)[2] و کلمنت اسکندرانی[3] (حدود ۱۵۰ تا ۲۱۵ میلادی)[4] به خوانندگان خود اطمینان می‌دادند که عدهٔ زیادی از بت‌پرستان از طریق فلسفه به ایمان واقعی دست یافته‌اند و اظهار می‌داشتند که فلسفه بـرای

---

1. Justin Martyr 2. *Apology*, 5, 46. 3. Clement of Alexandria
4. *Stromateis*, i. 5, 20.

یونانیان قدیم مانند عهد عتیق برای یهودیان است. اما این اظهارات را نویسندگانی مانند ترتولیان[۱] (تقریباً ۱۶۰ تا ۲۲۰ میلادی)[۲] کاملاً رد می‌کنند، زیرا آن‌ها فلسفه را ریشهٔ بدعت‌ها می‌دانستند و معتقد بودند که فلسفه یا حکمت دنیوی بدون ایمان به هیچ وجه انسان را به معرفت مسیح نمی‌رساند.

در نگاه اول، ممکن است تصور شود که از نظر عهد جدید[۳] حق با ترتولیان بود. پولس[۴] رسول در رساله به کولسیان[۵] هشدار می‌دهد که «باخبر باشید که کسی شما را با فلسفه و مکر باطل طعمه قرار ندهد، برحسب تقلید مردم، برحسب اصول دنیوی و نه برحسب مسیح»[۶]. به اعضای کلیسای قرنتس[۷] هم می‌فرماید: «از آن‌جا که برحسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسید، خدا بدین رضا داد که به وسیلهٔ جهالت موعظه مؤمنان را نجات بخشد»[۸]. مسیح نه فقط قدوسیت و نجات ماست، حکمت ما هم هست.[۹] اگر به عهد عتیق مراجعه نماییم، آنچه را که معمولاً فلسفه خوانده می‌شود در آن پیدا نخواهیم کرد. در تعالیم عیسی هم فلسفه به معنای معمول آن وجود ندارد.

می‌توان نام فلاسفهٔ زیادی را ذکر کرد که به عقاید یادشده حمله کرده و بر ضد آن‌ها سخنانی گفته‌اند. در این کتاب به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. از این موضوع ممکن است چنین نتیجه بگیریم که تاریخ فلسفهٔ دین عبارت است از شرح همین اعتراض‌ها و اتهام‌ها و پاسخگویی به آن‌ها. ممکن است جزئیات استدلال‌ها با هم تفاوت داشته باشد، اما طرح کلی تقریباً یکی است و اگر بخواهیم نتیجه‌ای بگیریم، به ناچار خواهیم گفت که این نوع مباحث ما را به جایی نمی‌رساند.

در هر حال، باید بدانیم که راه آسانی برای حل این مسئله وجود ندارد. اگر مؤمنان یا فلاسفهٔ بی‌ایمان به دنبال راه حل آسانی باشند، به مخالفت با روشنفکری متهم خواهند شد. فلسفه رشته‌ای است که به عقل و تفکر مربوط می‌شود و به

---

1. Tertullian
2. *On the Proscription of Heretics*, vii.
3. New Testament
4. Paul
5. Colossian
6. Colossians 2:8.
۷. Corinth: یکی از شهرهای باستانی یونان. ـ م.
8. 1 Corinthians 1:21.
9. 1 Corinthians 1:30.

مطالعهٔ ماهیت حقیقت و اصول کلی معرفت و وجود می‌پردازد. با آن‌که پولس رسول فلسفه‌های بیگانه را رد می‌کند، در عین حال ایمان مسیحی لزوماً پرسش‌هایی فلسفی مطرح می‌سازد که پایهٔ تعالیم مسیحی است: چرا به خدا ایمان داریم؟ چگونه معرفت پیدا می‌کنیم؟ ماهیت و مقام منطقی عقاید دینی چیست؟ چطور می‌توان مسیحیت را با دیگر اعتقادات و نظریات دربارهٔ جهان مقایسه کرد؟ از طرف دیگر، چون فلسفه در جست‌وجوی واقعیت و حقیقت است، از موضوعات دینی چشم‌پوشی نمی‌نماید و سر و صداها و خشم مخالفان باعث نمی‌شود که جست‌وجوگران حقیقی از رفتن به دنبال حقیقت دست بردارند. در درازمدت آنچه مهم می‌نماید کشاکش میان گروه‌های مختلف نیست، بلکه مطابقت عقاید و استدلال‌ها با واقعیت است.

هدف این کتاب عبارت است از بررسی عقاید متفکران و تحولات فکری مهم در مغرب‌زمین در هزار سال گذشته، و نشان دادن تأثیر آن‌ها در ایمان مسیحی. این کتاب را کسی نوشته است که به دین مسیح اعتقادی عمیق دارد. در مرحلهٔ اول، هدف من این نیست که به مجادله‌ها و دفاعیه‌های دینی بپردازم. هدف من این نیست که اسلحه‌ای به دست دهم که با یک ضربه تمام مخالفان را از بین ببرد، زیرا این کار باعث می‌شود که نتوانیم در هدف‌گیری دقت کافی داشته باشیم. در واقع، کوشش من این بوده است که عوامل اصلی به‌وجودآورندهٔ جوّ فکری کنونی را برای دانشجویان و سایر خوانندگان عزیز تجزیه و تحلیل نمایم. برای انجام این مقصود باید از افراد مختلف سخن به میان آوریم و به ناچار باید دربارهٔ نکته‌های مثبت و منفی اشخاص و نهضت‌ها نظر دهیم.

کتاب‌های زیادی در مورد تاریخ فلسفه، شرح حال فلاسفه و مکتب‌های فلسفی، و چند کتاب ارزشمند دربارهٔ مشکلات الهیات فلسفی وجود دارد، اما در مورد تاریخ مختصر فلسفه تا عصر حاضر و رابطهٔ آن با مسیحیت کتاب‌های زیادی در دسترس نیست. چند کتابی هم که به قسمتی از این بحث پرداخته‌اند، به موضوع اصلاحات کلیسا[1] و الهیات کتاب مقدس[2] و رابطهٔ آن با فلسفهٔ دین توجهی نداشته‌اند. کتاب حاضر کوششی برای رفع این کمبود است.

---

1. Reformation   2. biblical theology

بدیهی است که در این مورد محدودیت‌هایی هم وجود دارد: از یک طرف، باید از به کار بردن اصطلاح‌های بسیار فنی خودداری کرد تا خوانندگان غیرمتخصص هم بتوانند مطلب را دنبال کنند؛ از طرف دیگر، باید حق مطلب به حد کافی ادا شود تا دانشجویان و دانش‌پژوهان جواب پرسش‌های خود را بیابند و اشکالاتشان برطرف شود. تمام رشته‌های علمی دارای زبان خاص خود هستند و از این نظر، فلسفه از همه بدتر است. علاوه بر این، چون بررسی ما جنبهٔ کلی دارد مجبوریم در انتخاب اشخاص دقت کنیم و از تفصیل دوری نماییم. خوانندهٔ معمولی، که دارای تخصص نیست، باید مطالب را به طور کلی مطالعه کند و بعد به جزئیات بپردازد.

استفاده از روش یادشده، برای بسیاری از ما خالی از فایده نیست. خواه‌ناخواه ما قادر به فراگیری تمامی نظریات و اعتقادات نیستیم، از این‌رو، داشتن برخی اطلاعات و رهنمودها از نداشتن آن بهتر است. برای همه این امکان وجود ندارد که به کتابخانه‌های بزرگ دسترسی داشته باشند و تمام تاریخ فلسفهٔ غرب را بدانند و از روش‌های دقیق تحقیق و دسترسی به منابع معتبر اطلاع داشته باشند. ما اغلب نام‌هایی مانند کانت، هیوم، آکوئیناس و کیرکگور را شنیده و به اصطلاح‌هایی نظیر تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، اگزیستانسیالیسم و مکتب پوزیتیویسم منطقی برخورد کرده‌ایم و می‌خواهیم بدانیم مفهوم آن‌ها چیست و چه تأثیری بر مسیحیت داشته‌اند. این کتاب برای چنین افرادی نوشته شده است. امیدواریم این کتاب به منزلهٔ نردبانی باشد که خواننده را به ارتفاعاتی که قبلاً بِدان دسترسی نداشته راهنمایی کند. وقتی به نقاط بالا برسد دیگر به نردبان احتیاجی نخواهد داشت.

کوشش کرده‌ام متفکران و نهضت‌هایی را انتخاب کنم که یا مطلب مهمی برای گفتن دارند، یا تأثیری بد یا خوب بر جهان گذاشته‌اند که تاکنون باقی است (گاهی این دو با هم هستند و گاهی با هم نیستند). در هر مورد نتیجهٔ مطالعه‌ها و بررسی‌های خود را ذکر کرده‌ام. این روش مرا مجبور ساخته است که اغلب از مطالب کتاب‌های معمولی استفاده نکنم و مطالبی را ذکر نمایم که از توجه به آن‌ها خودداری شده است و نظریاتی ابراز دارم که با نظریات معمولی متفاوت است. تمام قسمت‌های مهم و تقسیمات فرعی را روشن ساخته‌ام تا خوانندهٔ معمولی به راحتی موضوع را

دنبال کند و دانشجویان هم بتوانند بخش‌های مورد نظر را به آسانی بیابند.

روش من در استفاده از منابع چنین بوده است: در صورت امکان خواننده را به منبع اصلی مراجعه داده‌ام، البته نمی‌توان ادعا کرد که تمام این منابع تألیفی و ترجمه‌شده بهترین هستند. اغلب چاپ‌هایی را ذکر کرده‌ام که برای خوانندگان دسترسی به آن‌ها ممکن باشد و مجبور نشوند در کتابخانه‌های بزرگ دانشگاهی به دنبال آن‌ها بگردند. از ذکر منابع فرعی خودداری کرده‌ام تا خواننده دچار سرگردانی نشود.

کتاب‌های مربوط به تاریخ فلسفه را معمولاً نمی‌توان مانند کتاب‌های داستان، در شب، هنگام خواب خواند؛ کتاب حاضر به این منظور نوشته نشده است که آن را در یک روز از اول تا آخر بخوانیم. ما چهار دورهٔ مهم را در نظر داشته‌ایم. اگر خوانندهٔ گرامی به فهرست مندرجات نظری بیندازد به مطالب عنوان‌شده در هر دوره پی خواهد برد. تأکید اصلی بر تفسیرهای مختلف فلسفه و ایمان مسیحی از دورهٔ اصلاحات کلیسا تا عصر حاضر است؛ اما در قسمت اول به طور مختصر به فلسفهٔ قرون وسطا اشاره شده است. این قسمت بسیار خلاصه است، زیرا هم خواسته‌ایم حجم کتاب را زیاد نکنیم و هم می‌دانیم که خوانندگان علاقهٔ بیشتری به عقاید جدیدتر دارند. با این همه، ذکر مطالب این قسمت را ضروری دانستیم، زیرا فلسفهٔ قرون وسطا در حد خود حائز اهمیت بوده و علاوه بر این‌که پایهٔ بعضی از عقاید بعدی است، در عصر حاضر نیز تا حدی دارای اعتبار است. خواه‌ناخواه، هر نسلی متأثر از نسل‌های قبل است. یکی از جالب‌ترین نکته‌ها در مورد مطالعهٔ تاریخ فلسفه این است که متوجه می‌شویم بسیاری از عقایدی که شکل جدیدی به خود گرفته‌اند، همان‌هایی هستند که نسل‌های گذشته در مورد آن‌ها تفکر کرده و رویکردی نسبت به آن‌ها داشته‌اند.

در پایان این مقدمه، وظیفهٔ خود می‌دانم که از تمام دوستان ارجمندی که مرا در تألیف و چاپ این کتاب یاری کرده‌اند صمیمانه تشکر نمایم.

فصل اول

فلسفهٔ قرون وسطا

فلسفه در قرون وسطا شروع نشد، اما قرون وسطا سرآغاز خوبی برای گزارشی دربارهٔ فلسفه و ایمان مسیحی است. دلیل این امر این است که در این دوره، این دو یکدیگر را بیش از دوره‌های گذشته جدی گرفتند. در قرون اولیهٔ کلیسا، متفکران مسیحی گاهی از فلسفه استقبال می‌کردند و گاهی آن را رد می‌نمودند[۱]، اما در قرون وسطا کمتر متفکری وجود داشت که فلسفه را جدی نگیرد. صرف نظر از خوبی یا بدی نتیجه (که اغلب نتیجه بد بود) فلسفه در تار و پود الهیات قرون وسطا وارد شد و این امر به نوبهٔ خود در زندگی و عقاید مسیحی دوره‌های بعد مؤثر افتاد.

سخن گزافی نخواهد بود اگر بگوییم که متفکری مانند توماس آکوئیناس امروزه با نوشته‌های خود و نفوذ اندیشه‌اش در آیین کاتولیک در کل بیش از زمانی که در قید حیات بود، تأثیرگذار است. تفاوت موجود میان الهیات اصلاح‌شده[۲] و الهیات کاتولیک[۳] تا حد زیادی مربوط به موضعی است که هر یک به فلسفه داشته‌اند.[۴]

بسیاری از پرسش‌هایی که متفکران قرون وسطا مطرح می‌کردند و پاسخ می‌دادند، تعیین‌کنندهٔ مسیر افکار اروپا در دوره‌های بعدی بود. حتی امروز هم با

---

۱. ← همین کتاب، ص یازده، و صص ۲ به بعد.

2. reformed theology 3. catholic theology

۴. در این باره ← همین کتاب، صص ۲۵ ـ ۲۹ به بعد، و صص ۳۱ به بعد؛ ۳۸ ـ ۴۴.

بعضی از همین پرسش‌ها سر و کار داریم: آیا خدا وجود دارد؟ از کجا می‌دانیم؟ دلایل اثبات وجود خدا چیست؟ در این قسمت از کتاب برخی از پاسخ‌هایی را که در قرون وسطا به این پرسش‌ها داده می‌شد، بررسی خواهیم کرد. اما در ابتدا نظری کلی به این دوره خواهیم افکند و بعضی از شخصیت‌های مهم آن را مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

۱
ریشه‌های تفکر در قرون وسطا

آوگوستین و کلیسای اولیه

به دلایلی می‌توان گفت که قرون وسطا از حدود قرن دهم میلادی شروع می‌شود، اما به مفهومی گسترده‌تر می‌توان قرون وسطا را دورهٔ هزارساله از قرن پنجم تا پانزدهم میلادی دانست. قرون وسطا در کلیسای اولیه ریشه دارد و تا دورهٔ رنسانس و اصلاحات کلیسا ادامه می‌یابد.

در کلیسای اولیه در مورد فلسفهٔ غیردینی احساسی دوگانه آمیخته به علاقه و نفرت وجود داشت. ژوستین شهید (متوفا حدود ۱۶۵ م) از آبای یونانی‌زبان کلیسا بود و مدت‌ها قبل از مسیحی شدن به تحصیل فلسفه اشتغال داشت. وی حتی بعد از مسیحی شدن ردای فیلسوفان را بر تن می‌کرد و اعلام می‌نمود که «ایمان مسیحی یگانه فلسفهٔ معتبر و مفید است»[۱]. او چنین استدلال می‌کرد که لوگوس الهی[۲] سبب تنویر افکار متفکرانی مانند سقراط شده بود تا خطاهای بت‌پرستی را درک نمایند.[۳] اما برعکس، ترتولیان (حدود ۱۶۰ تا ۲۲۰ میلادی)، نویسندهٔ لاتینی‌زبان، فلسفه را رد می‌کرد و آن را ریشهٔ تمام بدعت‌ها می‌دانست[۴] و تأکید می‌نمود که حکمت دنیوی بدون ایمان باطل است. از آبای اسکندرانی[۵]، کلمنت (حدود ۱۵۰ تا ۲۱۵

---

1. *Dialogue*, viii.

۲. divine Logos: کلمهٔ لوگوس یونانی را می‌توان کلام یا عقل ترجمه کرد. ـ م.

3. 1 *Apology*, 5, 46.

4. *On the Proscription of Heretics*, vii.

5. Alexandrian fathers

میلادی)[1] و اریگن[2] (حدود ۱۸۵ تا ۲۵۴ میلادی)، حتی بیش از ژوستین شهید، به فلسفهٔ کلاسیک اهمیت می‌دادند. اریگن از عقاید افلاطون برای تفسیر تعالیم مسیحی در مورد خدا، مسیح و نجات استفاده کرد.[3]

در حالی که این بحث‌ها در سطحی کمابیش عقلانی ادامه می‌یافت، نزاع در میان عوام شدت بیشتری پیدا کرده بود، نخست در برابر مذهب گنوسی[4] و سپس در برابر آیین مانی[5]. گفته می‌شد که عقاید گنوسی عبارت بود از مسیحیت یونانی‌شده، یعنی آن مسیحیتی که با عقاید بیگانهٔ فلسفهٔ یونان تغییر ماهیت داده بود.[6] ولی عالمان جدید معتقدند که عقاید گنوسی آمیخته‌ای بود از عقاید مختلف دینی، مخصوصاً یهودیت، ادیان خاور نزدیک، فلسفه‌های نیمه‌متداول (یا تاحدودی متداول) و مسیحیت.[7] عقاید گنوسی قرون اولیهٔ مسیحی را می‌توان شبیه اعتقادات شاهدان یهوه[8] و یزدان‌شناسی عرفانی دانست. در قرن سوم مانویت جای عقاید گنوسی را گرفت. مؤسس مانویت شخصی به نام مانی (حدود ۲۱۵ تا ۲۷۵ میلادی) بود و تعالیم او مبتنی بر این پندار بود که کشمکشی از آغاز میان نور و ظلمت وجود دارد. این آیین‌ها چارهٔ رهایی بشر از شرارت‌های جهان و راه نجات و رستگاری او را در فرار از قفس یا زندان بدن می‌دانستند. همهٔ امور مادی بد بودند و فقط امور روحانی نیکو محسوب می‌شدند. راه‌های علاج همانا دست یافتن به کلمه‌های رمزی و معرفت سرّی و ریاضت و گیاه‌خواری بود.

---

1. Cf. *Stromateis*, i. 5, 20.

2. Origen

3. Cf. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (OUP, 1886); and J. Daniélou, *Origen* (Sheed and Ward, 1955).

4. Gnosticism

5. Manichaeism

۶. این نام از واژهٔ یونانی *gnosis* (معرفت) برآمده و بر تنوعی از گروه‌های مذهبی اطلاق می‌شود که مدعی‌اند معرفتی از سطحی بالاتر از واقعیت را ارائه می‌نمایند.

7. Cf. R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem: A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (Mowbray, 1958) and *Gnosis and the New Testament* (Blackwell, 1968); F. L. Cross (ed.), *The Jung Codex* (Mowbray, 1955); R. M. Grant and D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Fontana, 1960); R. M. Grant, *Gnosticism: An Anthology* (Collins, 1961); and Ugo Bianchi (ed.), *Origins of Gnosticism* (Brill, Leiden, 1967).

8. Jehovah

بزرگ‌ترین متفکر این دورهٔ اولیه، آوگوستین (۳۵۴ تا ۴۳۰ میلادی)، اسقف مقدس هیپو[1] در شمال افریقا، بود. آوگوستین قبلاً مسیحی نبود؛ در سال‌های اولیهٔ زندگانیش بیش از اغلب انسان‌ها مرتکب گناه شده بود، اما در عین حال بیش از دیگران در مورد فلسفه‌های مختلف مطالعه داشت. ولی فلسفه او را با خدا آشتی نداده بود و مفهومی به زندگی او نبخشیده بود، اما روبه‌رو شدن با مسیح این آشتی را به ارمغان آورد.[2] مسیحی شدن او ـ به طوری که خودش در زندگینامهٔ خود به نام اعترافات[3]، که از بزرگ‌ترین کتاب‌های کلاسیک معنوی در تمام اعصار است، بیان می‌دارد ـ نه فقط زندگی او را عوض کرد، بلکه نیروی تفکر جدیدی به او بخشید.

تاکنون هم در میان عالمان این بحث وجود دارد که تفکرات مسیحی آوگوستین تا چه حد تحت تأثیر عقاید فلسفی آن زمان قرار داشت. با این همه، مهم‌ترین عاملی که در او تأثیر کرد، کلمهٔ خدا در کتاب مقدس بود. آوگوستین بعد از توبه کردن و مسیحی شدن زندگی خود را وقف این موضوع ساخت که مسائل روز را از دید مسیحی مطالعه کند.[4]

آوگوستین با پیروان مانی (که خودش هم قبلاً جزء آن‌ها بود) مسئلهٔ شر را مطرح ساخت. برخلاف اعتقاد پیروان مانی، که شر را یک اصل ابدی بر ضد خدا می‌دانستند، آوگوستین استدلال می‌کرد که خدا یگانه خالق و حافظ همه چیز است. به نظر او شر عبارت بود از فقدان خیر. در مورد انسان شر زمانی آغاز شد که از آزادی خدادادی سوءاستفاده کرد. آوگوستین در پاسخ به پیروان پلاگیوس[5] (که معتقد بودند انسانی می‌تواند و باید با انجام کارهای خیر با خدا آشتی نماید) ارادهٔ انسانی را مورد سؤال قرار می‌داد. از تجربه و مکاشفهٔ مسیحی می‌توان فهمید که انسان به قدری به گناه آلوده شده است که نمی‌تواند خود را درمان کند. فقط خدا می‌تواند انسان را با خود آشتی دهد و او را از نتیجه‌های گناه آزاد سازد. برای جواب به

---

1. Bishop of Hippo 2. *Confessions*, vii. 9. 21; viii. 12.

3. *Confessions*

4. An important recent study is that of Gerald Bonner, *St Augustine of Hippo: Life and Controversies* (SCM Press, 1963). Peter Brown's *Augustine of Hippo: A Biography* (Faber, 1967) is now the definitive life. 5. Pelagians

مشرکان، که ادعا می‌کردند سقوط روم بر اثر حملهٔ قبایل شمالی به علت نفوذ ویرانگر و فاسدکنندهٔ مسیحیت در روم بوده است، آوگوستین مبادرت به نوشتن کتاب شهر خدا[1] نمود. این کتاب اولین کوشش در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ مسیحی بود. آوگوستین در این کتاب به تجزیه و تحلیل جریان‌های مؤثر در امور انسان می‌پردازد. به عقیدهٔ او ملکوت الهی[2] هدف تمام تاریخ است.

اغلب گفته شده است که هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها اصول عقاید خود را از آوگوستین کسب نموده‌اند. کاتولیک‌ها احترام‌گذاری به کلیسا و آیین‌های مقدس را از آوگوستین آموخته‌اند (هر چند دیگران هم در این مورد مؤثر بوده‌اند). پروتستان‌ها از نظر اعتقاد به فرمانروایی الهی و غرقه شدن انسان در گناه و فیض الهی، که یگانه راه نجات انسان است، از آوگوستین پیروی می‌کنند. اما این گفتار، کلی است و تمام حقایق را بیان نمی‌دارد. بی‌شک امروزه کاتولیک‌هایی وجود دارند که اعتقادات آوگوستین را در مورد نجات می‌پذیرند و پروتستان‌هایی وجود دارند که این اعتقادات را قبول ندارند. با این همه، می‌توان گفت که آوگوستین در شکل دادن الهیات قرون وسطا بیش از هر متکلم دیگری مؤثر بوده است. حتی وقتی متفکران بعدی تغییرات مهمی در آن به وجود آوردند، چارچوبی که مبنای فکری آنان شد، الهیات کلیسای اولیه در کل و الهیات آوگوستین در جزء بود.

فلسفهٔ یونان

یکی از ریشه‌های تفکر قرون وسطا که به قبل از آن برمی‌گردد، فلسفهٔ یونان بود. حدود چهار قرن قبل از مسیح، فیلسوف آتنی، افلاطون (۴۲۷ تا ۳۴۷ قبل از میلاد)، تعلیم داده بود که دنیایی که با چشم خود می‌بینیم و با جسم خود لمس می‌نماییم، در واقع سایه‌ای از جهان اصلی است. دنیای ما رونوشتی از جهانِ صورت‌های روحانی ابدی است که روح پاک انسان می‌تواند با اندیشهٔ فلسفی به آن وارد شود.[3] از متفکران

1. *The City of God* 2. Kingdom of God

۳. این مسئله در اثر بسیار مشهور افلاطون، جمهوری (*Republic*, vi and vii) آمده است. جایی که افلاطون تصور خود را از دولت آرمانی مطرح می‌کند.

بعدی یونان، عده‌ای با عقاید او مخالفت کردند و عده‌ای دیگر تغییراتی در آن به وجود آوردند یا در اشاعهٔ آن کوشیدند، اما در طی قرون، نفوذ افلاطون کاهش نیافت. فیلون[۱]، متفکر یهودی اسکندرانی، نظریات افلاطون را با یهودیت مطابقت داد. عقاید افلاطون در تعالیم متکلمان مسیحی اسکندرانی، یعنی کلمنت (حدود ۱۵۰ تا ۲۱۵ میلادی) و اریگن (حدود ۱۸۵ تا ۲۵۴ میلادی)، نفوذ کرد.

در قرن سوم میلادی، فلوطین (حدود ۲۰۵ تا ۲۶۹ میلادی) مکتب نوافلاطونی را به وجود آورد. این مکتب معتقد است که وجود غایی[۲] در پس تمام تجربه‌ها قرار دارد. در این وجود غایی تمام تمایزهای میان اندیشه و واقعیت از بین می‌رود. برای شناختن این وجود باید از روش تنزیه و تجرید[۳]، یعنی بیان آنچه او نیست، استفاده کرد. بدین‌طریق، تمام صفات غیرذاتی این وجود غایی به کناری گذاشته می‌شود. این وجود را می‌توان از طریق تجربهٔ عمیق باطنی و عرفانی شناخت.

علاوه بر انواع مختلف مکتب افلاطونی، تفکر قرون وسطا تحت نفوذ عمیق ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ قبل از میلاد) قرار داشت و بسیاری از آثار او در قرن دوازدهم به زبان لاتینی ترجمه شد. افلاطون به عالمی از مُثُل یا صور روحانی[۴] معتقد بود که در ارتباط متقابل بوده و در رأس تمام آن‌ها، مثال خیر قرار داشت. این عالم، واقعی بود. ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد بود که صور فقط وقتی وجود دارند که در اشیاء واقعی تعیّن یابند. وی همچنین به انواع مختلف عللی علاقه‌مند بود که باعث به وجود آمدن اشیاست.[5] ارسطو در مورد جهان، به مثابه یک کل، معتقد بود که یک علت اولیه[۶] یا علت‌العلل وجود دارد که حرکت‌دهندهٔ نامتحرک همه چیز است.[۷] علاوه بر این، ارسطو علاقهٔ زیادی به اخلاق و منطق داشت و آثار او در این زمینه بر آیندگان تأثیر زیادی گذاشت.

---

۱. Philo (حدود ۲۰ قبل از میلاد تا ۵۰ میلادی). ــ م.

2. ultimate One
3. abstraction
4. spiritual ideas

5. Cf. Aristotle, *Metaphysics*, Eng. tr. by John Warrington with introduction by Sir David Ross (Everyman, 1956), pp. 4ff.

6. a First Cause

7. Ibid., pp. 333-347.

مکتب افلاطون از طریق نفوذ بر الهیدانان و به وسیلهٔ نوافلاطونیان، مانند آثار دیونوسیوس کاذب (مجعول)، به کلیسای قرون وسطا راه یافت.[۱] غالب آثار ارسطو تا قبل از اواخر قرن دوازدهم در دسترس عالمان نبود. بعضی از عقاید وی را فیلسوف و سیاستمدار قرن ششم، یعنی بوئتیوس[۲] (حدود ۴۸۰ تا ۵۲۴ میلادی)، فراگرفت و انتقال داد. وقتی بوئتیوس به اوج قدرت رسید، به اتهام خیانت اعدام شد. هنگامی‌که در زندان به سر می‌برد، اثر معروف خود را به نام تسلیات فلسفه[۳]، به رشتهٔ تحریر درآورد که در آن نشان می‌داد که چگونه روح انسان می‌تواند به کمک تأملات فلسفی از وضع فلاکت‌بار خلاصی یابد و به معرفت الهی برسد. این کتاب بعدها از بهترین آثار کلاسیک شد. مهم‌تر از آن، طرح او برای ترجمهٔ آثار افلاطون و ارسطو به لاتین (هر چند این کار او ناقص ماند) و همچنین تفسیرهای فلسفی و آثار اساسی وی در مورد منطق بود. این آثار نه تنها باعث حفظ فرهنگ کلاسیک باستانی شد، بلکه به شکل دادن اصطلاح‌ها و مسائل فلسفی در دوره‌های بعدی قرون وسطا نیز کمک کرد.

یکی از حقایق تاریخی، که کمتر به آن توجه شده، این است که کتاب تسلیات فلسفه توسط آلفردشاه[۴] به زبان آنگلوساکسون ترجمه شد. از این امر می‌توان فهمید که، برخلاف تصوری که اغلب از قرون وسطا به مثابه عصر تاریک‌اندیشی دارند، این دوره چندان هم عصر تاریکی نبوده است. در عین حال، روشن است که بعد از سقوط امپراتوری فعالیت‌های عقلانی رو به زوال نهاد. وقتی در قرن یازدهم فعالیت‌های عقلانی دوباره شروع شد، همان راه مردانی نظیر آوگوستین و بوئتیوس را در پیش گرفت. هدف، جست‌وجوی حقیقت غایی بود. نقشه‌هایی که برای طی کردن این راه مورد استفاده قرار گرفت، تلفیقی بود از نقشه‌های الهیدانان کلیسا و فلاسفهٔ دنیای قدیم.

---

۱. احتمالاً نوشته‌های او به قرن ششم بازمی‌گردد. در قرون وسطا این آثار را هم‌شأن آثار دیونوسیوس می‌دانستند که به دست پولس به مسیحیت گرویده بود (Cf. Acts 17:34).

2. Boethius

3. *On the Consolation of Philosophy*

4. King Alfred

۲
مابعدالطبیعه

کلی‌گویی اغلب فریب‌دهنده است، اما اگر در این‌جا تعمیم را روا بداریم می توان گفت که در تفکر دورهٔ بعدی قرون وسطا علاقهٔ زیادی به امور مابعدالطبیعه[1] وجود داشت و کمتر علاقه‌ای به طبیعیات[2] دیده می‌شد. به طور کلی، متفکران قرون وسطا به جهان مادی به خاطر خود آن علاقه‌ای نداشتند، بلکه به واقعیتی علاقه‌مند بودند که به نظر آن‌ها در پس جهان مادی قرار داشت. آن‌ها دلبستگی چندانی به پرسش‌های علمی مربوط به رویدادهای طبیعی نداشتند. آنچه توجه آن‌ها را جلب می‌کرد، عبارت بود از رابطهٔ موجود بین امور طبیعی[3] و امور مافوق طبیعی[4].

این امر به صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شد. یک نوع علاقهٔ حکیمان مدرسی قرون وسطا به مسائل علم کلام گرایش به فلسفه بود. مکتب مدرسی[5] ــ این اصطلاح به آن مکتب‌های فکری قرون وسطا اشاره دارد که به تعریف و سامان بخشیدن به فهم مسیحی از واقعیت می‌پرداختند ــ بیش از همه به موضوع رابطهٔ خدا با جهان توجه داشت. این الهیدانان برخوردهای متفاوتی داشتند و هیچ نظامی که مورد قبول همه باشد وجود نداشت، خواه به مطالعهٔ آنسلم بپردازیم یا آکوئیناس (که به زودی این کار را خواهیم کرد)، درمی‌یابیم که هر دو در جست‌وجوی پرسش‌های غایی و ارتباط دادن ایمان مسیحی به تفکرات عقلانی هستند.

روش دیگری که متفکران قرون وسطا با آن علاقهٔ خود را به امور مابعدالطبیعه نشان می‌دادند، عبارت بود از بحث‌های پایان‌ناپذیر در مورد ماهیت اشیا و نوع رابطهٔ آن‌ها با یکدیگر. وقتی دربارهٔ خیر و حتی مثلاً دربارهٔ رنگ سبز سخن می‌گوییم، آیا خیر یا سبز بودن (که یک مفهوم کلی است) جدا از اشیا وجود دارند؟ یا این‌که خیر و سبز بودن فقط در اشیاء مخصوص وجود دارند؟ اگر این‌طور باشد، آیا این به آن معناست که ما این کلمات را بدون این‌که وجود داشته باشند، به کار می‌بریم؟ آیا صحیح نخواهد بود بگوییم که بسیاری از سخنان روزمرهٔ ما دارای مفهوم واقعی و حقیقی

---

1. metaphysics
2. physics
3. natural
4. supernatural
5. Scholasticism

نیستند و فقط برحسب عادت بر زبان رانده می‌شوند؟

متفکران قرون وسطا در مورد جواب پرسش‌های یادشده، نظریات متفاوتی داشتند. رئالیست‌ها[1] با پیروی از افلاطون معتقد بودند که مفاهیم کلی واقعاً وجود دارند. آنچه ما مشاهده می‌کنیم و لمس می‌نماییم، در واقع نمونه‌هایی از صور نوعیهٔ ابدی هستند که به‌وجودآورندهٔ آن‌هاست. نام‌گرایان[2] عقیده‌ای کاملاً مخالف گروه اول داشتند. آن‌ها مفاهیم کلی را از اساس بی‌پایه می‌دانستند و معتقد بودند که خیر یا سبز بودن، که مفاهیمی کلی هستند، خارج از اشیاء واقعی به هیچ وجه وجود ندارند و در واقع، به کارگیری این مفاهیم کلی شیوه‌ای از گفتار است. مفهوم‌گرایان[3] راه میانه را در پیش گرفتند و عقیدهٔ ارسطو را پذیرفتند که طبق آن مفاهیم کلی در واقع به دنیای افکار مربوط می‌شوند، اما نشان‌دهندهٔ چیزی هستند که واقعاً وجود دارد و به گوناگونی جهان تجربی ما وحدت می‌بخشد. این نظریه نه مانند نظریهٔ اول اغراق‌آمیز بود و نه مانند نظریهٔ دوم شکاکانه و با عقل سلیم مطابقت بیشتری داشت.

بحث دربارهٔ چنین مسائلی قرن‌ها ادامه داشت و باعث شد که عده‌ای تصور کنند که فلسفهٔ قرون وسطا موشکافی‌های بی‌موردی انجام می‌داد. اما باید بدانیم که این مسائل هنوز هم در فلسفهٔ زبان‌شناسی مطرح هستند. پیوندی میان فکر و زبان با موضوعات مربوط به آن‌ها وجود دارد که هنوز هم ارزش مطالعه دارند. با این همه، این ایراد بر فلسفهٔ قرون وسطا وارد است که برخلاف انتسابش به جست‌وجوی حقیقت ابدی، در مورد توجه به حقایق اساسی مکاشفهٔ مسیحی[4] قصور ورزیده

---

۱. از جمله رئالیست‌های قرون وسطا می‌توان از جان اسکوتس اریگنا (John Scotus Erigena) (حدود ۸۱۰ تا ۸۷۷ میلادی)، رمیگیوس اوسری (Remigius of Auxerre) (حدود ۸۴۱ تا ۹۰۸ میلادی)، و ویلیام شامپو (William of Champeaux) (حدود ۱۰۷۰ تا ۱۱۲۱ میلادی) نام برد.

۲. Nominalists: این اصطلاح از کلمهٔ لاتین نومن (nomen)، که یک اسم است، مشتق شده است. کلیات چیزی جز نام‌ها نیست. روسکلینوس (Roscellinus) (حدود ۱۱۲۵ وفات یافت) بنیانگذار احتمالی این حرکت است. او نام‌گرایی را تا بدان‌جا پیش برد که منکر عقیدهٔ تثلیث شد؛ نام‌گرای متأخر از او ویلیام اُکام (William of Occam) (حدود ۱۳۰۰ تا ۱۳۴۹ میلادی) باور داشت که از آن‌جا که تنها امور جزئی وجود دارند، شهود تنها طریق کسب معرفت است. او کاملاً منکر امکان کسب معرفتی عقلی و مستقل از ایمان از خداوند بود.

۳. Conceptualists: پیتر آبلارد (Peter Abelard) (۱۰۷۹ ـ ۱۱۴۲) و توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴) به طرق مختلف به عنوان رئالیست‌ها و مفهوم‌گرایان توصیف می‌شوند.

4. Christian revelation

است. ممکن است در هنگام مطالعهٔ آثار آنسلم و بعضی از نوشته‌های آکوئیناس کاملاً به این قصور پی نبریم، لیکن متأسفانه این موضوع تا حد زیادی صحت دارد.

افکار قرون وسطا معجون عجیبی از ایمان مسیحی و فلسفهٔ شرک‌آمیز بود. تحصیلات در انحصار کلیسا قرار داشت و بسیاری از فلاسفهٔ قرون وسطا از روحانیان بودند. آن‌ها از یک نظر غیرحرفه‌ای بودند، زیرا حرفهٔ آن‌ها فلسفه نبود و به خاطر علاقه‌ای که به فلسفه داشتند به مطالعهٔ آن می‌پرداختند. کلیسا، کتاب مقدس و آثار نویسندگانی نظیر آوگوستین را از گذشته به ارث برده بود. از آن‌ها اعتقادات مربوط به خدا، خلقت و نجات را می‌آموخت و به دیگران تعلیم می‌داد. ولی علاوه بر آن، سهم عظیمی از فلسفهٔ یونان را نیز وارث شده بود. بسیاری از متفکران کلیسا مایل بودند که کلیسا را به‌روز کنند و اعتقادات مسیحی و فلسفهٔ یونان را در یکدیگر ادغام نمایند. استدلال‌های یونانی برای دفاع از اعتقادات مسیحی به کار می‌رفت و عکس آن هم انجام می‌شد. جای تعجب نبود که گاهی نتیجهٔ این کار نامطلوب می‌شد. آسان نیست که بگوییم کدام یک پیامدی فاجعه‌آمیز بود: تحریف تعالیم مسیحی از طریق القای عقاید غیرمسیحی به آن، یا این موضوع که وقتی منتقدان بعدی به این اعتقادات حمله می‌کردند، بر این باور بودند که این عقاید از خود مسیحیت نشئت می‌گیرد.

تفکر یونانی نه فقط بر محتوای آثار مسیحی قرون وسطا، بلکه بر سبک نگارش آن نیز تأثیر داشت. روش آوگوستین، مستقیم، شخصی و متکی بر کتاب مقدس بود، در حالی‌که آثار بعدی قرون وسطا اغلب منطقی، صوری و دقیق، اما جزمی بودند. این امر در مورد دو متفکر معروف قرون وسطا، که از نظر الهیات فلسفی در عصر حاضر مهم هستند، یعنی آنسلم کنتربری و توماس آکوئیناس، هم تا حد زیادی صادق است.

۳

آنسلم و برهان وجودی[1]

از نظری می‌توان آنسلم را (حدود ۱۰۳۳ تا ۱۱۰۹ میلادی) ثمرهٔ فتوحات نورمان[2]ها

---

1. ontological argument

2. Norman

دانست. وی که اصالتاً ایتالیایی بود، رئیس دیرِ بک[1] در نورماندی و سپس اسقف اعظم کنتربری شد. ولی در تاریخ اندیشه، آنسلم به دو دلیل شهرت دارد: یکی کتاب معروفش دربارهٔ کفاره به نام چرا خدا انسان شد؟[2]، که در آن کوشش می‌کند کفارهٔ مسیح را بیان نماید. وی، با توجه به اطلاعات کتاب مقدس دربارهٔ صفات خدا و گناهکار بودن انسان، شرح می‌دهد که چرا لازم بود مسیح به دنیا بیاید و جان خود را فدا سازد.

دلیل دیگر اشتهار آنسلم، برهان وجودی اوست.[3] وی سعی نمود برای اثبات وجود خدا، برهانی منطقی ارائه دهد. آنسلم خدا را این‌گونه توصیف می‌کرد که خدا وجودی است که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد. برهان او را کوششی برای استنتاج وجود خدا از کامل ترین وجود می‌دانند. شکی نیست که مردم در ذهن خود از این وجود کامل تصوری دارند. اگر چنین وجودی وجود نداشته باشد، پس این تصور از کجا به وجود آمده است؟ اگر این تصور فقط خیالی بود و حقیقت نداشت، ممکن نبود وجود کامل باشد، زیرا اگر صفت وجود در او وجود نمی‌داشت ممکن نبود کامل باشد.

بی‌شک طرح برهان آنسلم به این شیوه، ساده‌انگاری مسئله است؛ گاهی انسان تصور می‌کند که در آن نوعی فریب جادویی وجود دارد و در بعضی از قسمت‌های آن نشانه‌هایی از تردستی دیده می‌شود. با این همه، این برهان بعضی از بزرگ‌ترین متفکران را در تاریخ به اعجاب واداشته است. بزرگانی مانند دکارت[4] و لایب‌نیتس[5] آن را به صورت جدیدی تکرار کرده و برای اثبات عقاید فلسفی خود به کار برده‌اند. عده‌ای دیگر، مانند آکوئیناس[6] و کانت، متمایل به رد کردن آن بوده‌اند. در زمان خود

---

1. Abbot of Bec 2. *Why God Became Man*

۳. اصطلاح وجودشناسی (*ontology*) بر شاخه‌ای از فلسفه دلالت می‌کند که به وجود می‌پردازد، اما اصطلاح برهان وجودی (*ontological argument*) معمولاً در مورد این برهان بر ضرورت وجود خداوند به کار می‌رود که مبتنی بر حقایق محسوس نیست، بلکه بر پایهٔ لوازم برخی تصورات خاص شکل می‌گیرد. بیان آنسلم از این برهان در اثرش با نام پروسلوگیون (*Proslogion*, ii-iv) آمده است.

4. Descartes, *Meditations*, iii, iv; *Discourse on Method*, iv;

← همین کتاب، صص ۴۷ و ۴۸.

5. Leibniz, *Monadology*, xlv;

← همین کتاب، ص ۵۳.

6. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 2, art. 1. See below, p. 26. Kant, *Critique of*

←

آنسلم راهبی فرانسوی به نام گونیلو اهل مارموتیه[۱]، در پاسخ وی مقاله‌ای با عنوان از طرف احمق‌ها[۲] نوشت و در آن چنین استدلال کرد که انسان ممکن است در فکر خود کامل‌ترین جزیره را مجسم نماید، اما این امر ثابت نمی‌کند که چنین جزیره‌ای وجود دارد. این موضوع باعث شد که آنسلم شرح و تفضیل بیشتری به برهان خود بدهد.

این بحث حتی امروز هم ادامه دارد. ولی اغلب فلاسفهٔ انگلیسی استدلال آنسلم را قابل قبول نمی‌دانند (و به نظر من حق با آن‌هاست) و برای این موضوع دو دلیل مطرح می‌کنند: اولاً، تعریف کردن چیزی دلیل بر آن نیست که آن چیز وجود دارد. تعریف‌ها چیزی دربارهٔ واقعیت به ما نمی‌گویند مگر این‌که از طریق مشاهده تأیید شوند. پس اگر وجودی که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد فقط تعریف یک تصور باشد، این استدلال قابل قبول نیست؛ ثانیاً، برای این‌که این برهان را بپذیریم، باید وجود را یک صفت بدانیم. اما وجود صفتی نیست که یک موجود همراه صفات دیگر آن را داشته یا نداشته باشد و در عین حال به وجود خود ادامه دهد. یک شیء یا وجود دارد یا این‌که وجود ندارد. این نکته در مقایسهٔ دو جملهٔ معروف مور به خوبی نشان داده شده است: «بعضی از ببرهای اهلی غرش نمی‌کنند» و «بعضی از ببرهای اهلی وجود ندارند»؛ بدیهی است که جملهٔ اخیر هیچ معنایی ندارد. پس برای این‌که برهان آنسلم در مورد واجب‌الوجود بودن خدا مؤثر باشد، باید وجود را صفتی بدانیم که تصور کامل‌ترین وجود را به واقعیت تبدیل می‌کند.[۳]

←

Pure Reason, Transcendental Dialectic, Book II, ch. iii;

← همین کتاب، صص ۱۰۲ به بعد.

1. Gaunilo of Marmoutiers 2. *On Behalf of the Fool*

۳. در سال‌های اخیر، فیندلی (J. N. Findlay) کوشید تا این برهان را به شکلی معکوس مطرح نماید و نشان دهد که از آن‌جا که خدا آن موجود ضروری نیست که این برهان و برهان‌های سنتی دیگر مدعی آنند، او نمی‌تواند وجود داشته باشد.

(Cf. 'Can God's Existence be Disproved' and the following essays in *New Essays in Philosophical Theology*, edited by A. Flew and A. MacIntyre, SCM Press, 1955, pp. 47-75).

اما این هم نوعی فریب جادویی در خود دارد. کل این استدلال مبتنی است بر مراد ما از واژهٔ ضرورت. در این‌باره ← پاسخ هیوز (ibid., pp. 56-67)؛ بیان مجدد و مهم این مطلب توسط نورمن ملکم در

←

اگرچه این ایراد باعث تضعیف تفسیر معمولی استدلال آنسلم می‌شود، امکان دارد نتوانند استدلال واقعی آنسلم را خدشه‌دار نمایند. زیرا کارل بارت در تفسیر بسیار عالی خود از عقاید آنسلم روشن می‌سازد که هدف آنسلم این نبود که وجود خدا را فقط از طریق عقل و منطق، بدون توجه به تجربه و مکاشفهٔ مسیحی، ثابت کند. برهان آنسلم می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان خدای زنده را، که به مثابه کامل‌ترین وجود شناخته می‌شود، با عقل و منطق انکار کرد.[1]

→

('Anselm's Ontological Arguments' reprinted in the *The Existence of God*, edited by John Hick, Macmillan, 1964, pp. 47-70)

و پژوهش آنتونی کنی و نقد او دربارهٔ این برهان و دیگر مباحث مرتبط در

Anthony Kenny, 'God and Necessity', *British Analytical Philosophy*, edited by B. Williams and A. Montefiore, Routledge, 1966, pp. 131-151.

1. Karl Barth, *Anselm: Fides Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Content of his Theological Scheme*, Eng. tr. by Ian W. Robertson, SCM Press, 1960.

بارت به درستی به این نکته اشاره می‌کند که شیوه‌های سنتی بیان این استدلال به این متمایل هستند که بافت این برهان و رویکرد کلی آنسلم به پرسش‌های الهیاتی را مورد غفلت قرار دهند. از نظر آنسلم بحث بر سر این نیست که ابتدا اثبات کنیم و سپس ایمان بیاوریم. تنها در آن هنگام که ما باور داریم در موقعیتی قرار می‌گیریم که زمینه‌ها و معنای آن را دریابیم، برهان وجودی در بافت خود در صدد است تا به این پرسش که مزامیر مطرح می‌کند پاسخ گوید: چگونه احمقی در دل خود می‌گوید که خدایی نیست؟ (Psalms 14:1; 53:1). از نظر بارت، آنسلم تمایزی را میان یک تصور و آنچه یک تصور نمایانگر آن است بیان می‌دارد. آنچه یک احمق منکر آن است، مسئلهٔ اول است؛ ما منطقاً نمی‌توانیم آن هنگام که درمی‌یابیم خدا چیست منکر دومی شویم.

دربارهٔ بارت و آنسلم ←

Karl Barth and the Christian Message (Tyndale Press , 1967), pp. 21 f. 29. 90 ff.

باید افزود که آخرین ویرایش انتقادی آنسلم در تقابل با بارت است. اگرچه این تقابل بیشتر از بابت دلایل فرعی است تا تفسیر سخنان حقیقی آنسلم ←

M. J. Charlesworth, St Anselm's Proslogion; with *A Reply on Behalf of the Fool, by Gaunilo, and the Author's Reply to Gaunilo* (OUP, 1965), pp. 40- 46.

پژوهش دیگر متأخر از آن، چارلز هارتسهورن است ←

(*Anselm's Discovery: A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court, Lasalle, Illinois, 1965).

هارتسهورن معتقد است که این استدلال تمایل دارد تا نشان دهد که وجود خدا منطقاً ضروری است. اما ظاهراً حتی آنسلم هم تماماً برهان خویش را درنیافته است. حتی طیف وسیع متفکران

←

عده‌ای با برخورد سطحی با این برهان تصور می‌کنند که آنسلم گرفتار الهیات طبیعی شده و خواسته است بدون توجه به ایمان و تعالیم مسیحی وجود خدا را ثابت کند. آن‌ها خیال می‌کنند هدف آنسلم این بوده که زمینهٔ مشترکی پیدا کند که مورد قبول مؤمنان و بی‌ایمانان باشد و بدین‌طریق، بی‌ایمانان به سوی ایمان رهبری شوند و ایمان به خدا را امری باطل ندانند. این روش مورد استفادهٔ بسیاری از معاصران آنسلم و بسیاری دیگر در قرون بعدی بوده است. این روش به‌طور خلاصه این است: اول ثابت کن تا بتوانی ایمان بیاوری. در این روش، در دفاع از ایمان دو قدم برداشته می‌شود: قدم اول این است که با استفاده از فلسفه، پایه‌ها ساخته می‌شوند؛ قدم دوم عبارت است از معرفی ایمان مسیحی بر اساس استدلال‌های فلسفی. مشکل اصلی این است که اگر قدم اول دچار شکست شود، قدم دوم در هوا معلق خواهد ماند و ما مردد خواهیم بود که برداشتن قدم دوم ممکن است یا نه.

در این کتاب باز هم به این عقیده در مورد فلسفه اشاره خواهیم کرد. نظر ما این است که برهان واجب‌الوجود بودن خدا با تفسیر معمولی، نمی‌تواند کاملاً متقاعدکننده باشد. این پرسش را نیز مطرح خواهیم کرد که آیا این روش واقعاً متقاعدکننده و صحیح است یا نه، و به علاوه، به این بحث خواهیم پرداخت که چه راه‌های بهتری برای تشریح رابطهٔ فلسفه و ایمان مسیحی وجود دارد.

اگر تفسیر بارت را در مورد نظر آنسلم صحیح بدانیم، در آن صورت به این نتیجه خواهیم رسید که وی به هیچ وجه به دنبال الهیات طبیعی نبود و نمی‌خواست برای

←

پیش از هارتسهورن، که او به بررسی آرای آنان پرداخته است، کمتر از آنسلم آن را دریافته‌اند. هارتسهورن باور دارد که از آن‌جا که خدای آنسلم بزرگ‌تر از هر چیز بیرون از خود است، می‌تواند از خود گذر کند و فراتر رود، و درواقع او چنین می‌کند، زیرا خداوند در یک فرآیند مستمر از رشد در عالم و از طریق آن قرار دارد. آنسلم یک فیلسوف پویشی بود، بدون این‌که خود از آن خبر داشته باشد!

بحث‌های مهم‌تر از زمان آنسلم به این‌طرف در کتاب برهان وجودی از آنسلم قدیس تا فیلسوفان و در معاصر، به ویراستاری الوین پلنتینگا (Alvin Plantinga) کتاب برهان چندوجهی: پژوهش‌های اخیر در باب برهان وجودی در اثبات وجود خدا، به ویراستاری جان هیک و آرتر مگیل (Arthur C. McGill) (هر دو 1968, Papermacs) مجدداً به چاپ رسیده‌اند.

چیزهایی که ما با ایمان پذیرفته‌ایم، دلایل عقلی و عینی پیدا کند. او می‌دانست که از طریق تجربه و رودررویی شخصی با خداست که می‌توانیم او را بشناسیم. هدف فلسفه عبارت است از درک عمیق ماهیت این تجربه.

روش آنسلم در جملهٔ معروف او خلاصه شده است: ایمان می‌آورم تا بفهمم.[1] نباید اول ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. نمی‌توان حقایق کلامی[2] را با دلایل غیرکلامی پذیرفت، بلکه فقط وقتی با ایمان با خدای زنده و حقیقی روبه‌رو شدیم، در موقعیتی قرار می‌گیریم که می‌توان حقیقی بودن ایمان مسیحی را درک کرد. وظیفهٔ الهیات فلسفی انجام همین موضوع است. این کار هم به نفع مؤمنان است و هم به نفع بی‌ایمانان، زیرا به آن‌ها کمک می‌کند که حقایق امور را بفهمند. این روش نه می‌تواند جای ایمان مسیحی را بگیرد و نه راه کوتاه‌تری به سوی آن است، بلکه کوششی است برای روشن ساختن موقعیت و مقام ایمان مسیحی.

روشن است که هنوز آخرین کلام در مورد آنسلم گفته نشده است. ممکن است تفسیر کارل بارت در مورد استدلال آنسلم محتاج تغییراتی باشد یا به کلی رد شود. در عین حال، این امر هم به نوبهٔ خود بحث دربارهٔ نظری را که در مورد رابطهٔ فلسفه و ایمان بیان داشتیم، منتفی نخواهد کرد. این رویکرد در مورد روش دسترسی به حقایق در دین به طور کلی مورد قبول مصلحان کلیسا و پاک‌دینان و مسیحیان انجیلی بوده است. در بحث‌های خود در این کتاب استدلال خواهیم کرد که این نظر در کتاب مقدس هم مورد قبول بوده است، اما از سوی توماس آکوئیناس و عدهٔ زیادی از متفکران کاتولیک پیرو او، مورد پذیرش قرار نگرفته است.

۴
توماس آکوئیناس

آثار آنسلم از نظر تعداد به نسبت کم و دارای حجم اندکی است، اما در مورد توماس آکوئیناس وضع برخلاف آن بود. در دورهٔ دانشجویی چون کتاب‌های زیادی داشت و

1. *Credo ut intelligam. Proslogion, i*

2. theological truthes

همیشه مشغول مطالعه بود، به شوخی او را «گاو لال» لقب داده بودند. بعدها که کتاب‌های بسیار زیادی نوشت «حکیم فرشته‌صفت» لقب یافت. در دوره‌های متأخرتر به قدری دارای نفوذ شد که کلیسای کاتولیک او را «حکیم همگان» خواند.

آکوئیناس هم مانند آنسلم ایتالیایی بود و حدود یک قرن بعد از وی زندگی می‌کرد. توماس آکوئیناس در سال ۱۲۲۵ متولد شد و در سال ۱۲۷۴ میلادی درگذشت. با وجود مخالفت‌های شدید خانواده ــ که حتی به زندانی شدن او در قلعهٔ خانوادگی منجر شد ــ وی به گروه دومینیکن[۱] پیوست و نزد آلبرت کبیر[۲] به تحصیل الهیات و فلسفه پرداخت و مدتی همراه وی در کلنی به تدریس اشتغال داشت. بقیهٔ سال‌های عمر وی در راه مطالعه، نویسندگی و تدریس در مراکز مختلف آموزشی اروپا صرف شد. زندگی وی وقف دفاع و ترویج عقلانی ایمان مسیحی شد.

مهم‌ترین آثار او عبارت است از دو کتاب حجیم تبلیغی یا مقاله‌های آموزشی الهیات و فلسفه. کتاب جامع علیه کافران[۳] جنبهٔ روشنگری برای غیرمسیحیان دارد که مورد استفادهٔ مروّجان مسیحی بود. کتاب جامع الهیات[۴] (که آخرین چاپ آن شصت جلد است)[۵] «مهم‌ترین اثر کلامی قرون وسطا و اساس تفکر جدید الهیات کاتولیک نامیده شده است»[۶]. یکی از نویسندگان معتقد است که این اثر توماس آکوئیناس مانند دریاچه‌ای است که رودهای بسیار به آن جاری شده و رودهای زیادی هم از آن نشئت گرفته، اما خود چشمه نیست.[۷]

این نظریات صحیح است. کتاب الهیات آکوئیناس از نظر حجم، دقت و محتوا

---

1. Dominican order 2. Albertus Magnus 3. *Summa Contra Gentiles*

4. *Summa Theologiae*

5. This is the Latin-English edition published under the general editorship of Thomas Gilby and T. C. O'Brien (Eyre and Spottiswoode, 1964 –). The work is often referred to as the *Summa Theologica* and various other names. But this title lacks thirteenth-century warrant.

6. *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. F. L. Cross (OUP, 1957), p. 1352.

7. James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (James Clarke, (1917) 1959), p. 84.

کم‌نظیر است. تمام کتاب به موضوعاتی تقسیم شده که آن‌ها هم به نوبهٔ خود شامل مقاله‌هایی است. هر یک از این مقاله‌ها در ابتدا با ذکر ایرادهایی که به موضوع وارد است آغاز می‌شود. سپس استدلال‌های نویسنده برای اثبات نظری که دارد بیان می‌شود، فقط در این زمان است که به پاسخ سؤال‌ها می‌پردازد. در پایان به چند نکتهٔ کوچک اشاره می‌کند تا ایرادها را به طور کامل برطرف سازد.

ولی نبوغ توماس آکوئیناس در این نیست که نظریات جدیدی ابراز می‌کند، بلکه در این است که نظریات موجود را در یک جا جمع می‌نماید. عقاید او آمیخته‌ای است از تعالیم کتاب مقدس، روایت‌ها و سنت‌های کلیسایی و فلسفه (مخصوصاً فلسفهٔ ارسطو که در آن موقع دوباره کشف شده بود و آکوئیناس بارها او را فیلسوف واقعی می‌خواند). این کتاب بسیار قوی و مستدل است، اما در عین حال این ضعف را دارد که مجموعه‌ای درهم‌آمیخته است و به همین دلیل گاهی فاقد هماهنگی کامل است.

همچنین در مورد آکوئیناس، زندگی و عقاید وی کتاب‌های زیادی نوشته شده است، لیکن برای هدفی که ما در نظر داریم به دو مورد از تعالیم وی، که در بحث‌های امروزی هم دارای اهمیت است، اشاره خواهیم کرد: مورد اول، دلایل او دربارهٔ اثبات وجود خداست؛ و مورد دوم، نظر او دربارهٔ زبان تمثیلی است. اولی نه فقط به‌خودی‌خود مهم است، بلکه به این دلیل هم اهمیت دارد که بیانگر رهیافتی اساسی به فلسفهٔ کاتولیک است. دومی از این نظر مهم است که به بحث‌های امروزی در مورد موقعیت و مفهوم زبان دینی مربوط می‌شود. اگرچه دلایل او دربارهٔ اثبات وجود خدا ما را به حقیقت نمی‌رساند (لااقل به نظر این‌جانب)، اما نظر او دربارهٔ زبان تمثیلی قابل توجه و مهم است.

پنج راه اثبات وجود خدا

استدلال‌های آکوئیناس در مورد اثبات وجود خدا به پنج راه معروف شده‌اند[1] و برهان‌های هستی‌شناختی و غایت‌شناختی نام دارند (که اولی به علت‌العلل وجود

1. *Summa Theologiae*, I, Q, 2, art. 3.

کائنات و دومی به طراح غایی مربوط است). این بحث اغلب پیش آمده است که این پنج دلیل در مورد اثبات وجود خدا واقعاً پنج دلیل هستند یا این‌که وجوه مختلف یک (یا چند) دلیل اصلی. در حال حاضر نمی‌توان این بحث را به طور کامل مطرح ساخت و تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که طرز فکر آکوئیناس را نشان دهیم.

نقطهٔ شروع استدلال او این است که وجود خدا به‌خودی‌خود برای انسان روشن نیست، بلکه به اثبات احتیاج دارد.[۱] اثبات امکان دارد، زیرا خدا خالق جهان است. همان‌طور که می‌توان از وجود معلول لااقل تا حدی به وجود علت پی برد، به همان طریق می‌توان از نظامی که در جهان وجود دارد، به وجود علت اولیه پی برد.[۲] با استفاده از مفهوم «حرکت‌دهندهٔ غیرمتحرک»[۳] ارسطو، که قبل از ظهور مسیحیت بیان شده بود، و با توجه به تفسیر او از نظر پولس رسول[۴]، توماس آکوئیناس معتقد شد که می‌توان با شروع استدلال از چیزهایی که در جهان می‌بینیم به حرکت‌دهندهٔ اولیه، یعنی علت‌العلل و طراح عظیمی که در پس جهان قرار دارد رسید. در هر مورد، مراحل استدلال یکسان است. هر واقعه‌ای علتی دارد. هیچ چیز ممکن نیست علت خودش باشد (یا در این مورد، خودش را حرکت دهد یا طرح‌ریزی نماید). اگر در رشتهٔ علت‌ها به اندازهٔ کافی به عقب برگردیم، به علت اولیه یا حرکت‌دهنده و طراح عظیم همه چیز می‌رسیم. در غیر این صورت هیچ چیز به وجود نمی‌آمد. خدا همین علت اولیه و طراح عظیم است.

این نوع استدلال‌ها جالب توجه و ظاهراً قابل قبول هستند. چنین به نظر می‌رسد که این‌ها دلایل عینی اثبات وجود خدا هستند بی‌آن‌که به ایمان و شهادت مسیحی احتیاجی باشد. ولی وقتی با دقت بیشتری بررسی کنیم، متوجهٔ نقص‌های آن خواهیم شد. کوچک‌ترین نقصی که می‌توان به آن اشاره کرد این است که در مورد حرکت‌دهندهٔ غیرمتحرک، برهان بر نظریهٔ منسوخ و غیرعلمی ارسطو در مورد جهان

---

1. Ibid., I, Q. 2, art. 1. 2. Ibid., I, Q. 2, art. 2. 3. Unmoved Mover
4. Romans 1:20. ibid.

مبتنی است.[۱] علاوه بر انتقادات کانت، در این‌باره که این استدلال‌ها تلویحاً دربردارندهٔ برهان غیرقابل دفاع وجودشناختی‌اند[۲]، باید به این نکته اشاره کرد که به طور قطع نمی‌توان ثابت کرد که علت اولیه همان حرکت‌دهندهٔ اولیه و طراح عظیم است و در عین حال معلوم نیست که این دو همان خدای مسیحیان هستند.

از نظر منطقی مجاز نیستیم که به یک علت، توانایی‌هایی غیر از آنچه برای به وجود آوردن معلول مورد نظر ضروری است را نسبت دهیم.[۳] به عبارت دیگر، وقتی می‌خواهیم از مشاهدهٔ معلول به علت برسیم، می‌توان گفت که یک علت بخصوص به‌وجودآورندهٔ معلول‌های متعدد است. اگر برای ادامهٔ بحث قبول کنیم که علت اولیه‌ای وجود دارد، این دلیل به‌خودی‌خود ثابت نمی‌کند که این همان طراح است. سازنده و طراح اجباراً یکی نیستند. پنج برهان اثبات وجود خدا نمی‌تواند ضعف استدلال را برطرف سازد، مگر این‌که این پنج راه را، به طوری که عده‌ای عقیده دارند، انواع بدلی از یک دلیل اصلی بدانیم. در این صورت چهار یا پنج دلیل متفاوت نخواهیم داشت، بلکه فقط یک دلیل داریم.

گرهٔ کار این‌جاست که هر چه از این نوع «دلایل» بیشتر داشته باشیم، مشکلات هم بیشتر خواهد شد. مشکلات وقتی به اوج می‌رسد که بخواهیم «خدایان» متعددی را که از طریق عقل و در نتیجهٔ این استدلال‌ها بدان قائل می‌شویم، با خدایی که مسیحیان باایمان قبول دارند، یکی بدانیم. درست است که در ایمان مسیحی خدا به عنوان خالق، این مفهوم را هم دارد که او علت غایی و طراح کائنات است، اما این

---

۱. مثلاً شیوهٔ سخن گفتن او در این‌باره که هر چیزی در حال حرکت و در حالت گذر از قوه به فعل است؛ بنابراین وقتی چوب آتش می‌گیرد گفته می‌شود که بالفعل گرم است و پیش از آن‌که بسوزد گفته می‌شود که بالقوه گرم است. می‌توان این نکته را به نحوی بازگویی کرد که با دیدگاه علمی مدرن هماهنگ شود. با وجود این، مسئله به صورتی که از دیدگاه ارسطویی دربارهٔ عالم وام گرفته شده، بیان شده است.

۲. کانت استدلال می‌آورد که برای تبدیل تصور علت غایی به واقعیت بالفعل، آگاهانه یا ناآگاهانه باید برهان وجودی را فراخواند.
(*Critique of Pure Reason*, Transcendental Dialectic, Book II, ch. iii).

۳. این مطلب به خوبی در اثر دیوید هیوم شکاک با نام پژوهشی در باب فاهمهٔ بشر آمده است:
(*Enquiry Concerning Human Understanding* (1777), xi. 110).

اعتقاد، جزئی از ایمان است که بر اساس قبول خدای متعال قرار دارد، نه بر اساس قبول برهان‌های یادشده. به عبارت دیگر، اگر ادعا کنیم که وجود خدایی را که مسیحیان به او ایمان دارند به کمک این برهان‌ها ثابت کرده‌ایم، این کار ما شبیه کار جادوگری فریبکار خواهد بود. تأثیر این ادعا بستگی دارد به ابهام کلمهٔ خدا. استفاده از این کلمه به این معنی نخواهد بود که ما وجود خدای مسیحیان را ثابت کرده‌ایم. در برهان، کلمهٔ خدا دارای دو مفهوم است که لزوماً یکی نیست. خلاصه، بین «خدایان» برهان‌های گوناگون و خدایی که مسیحیان به او ایمان دارند، فاصله‌ای موجود است. عده‌ای برای پل زدن بر این فاصله از جهش ایمان[1] استفاده می‌کنند. عده‌ای دیگر در حالی که غرق در احساسات خود هستند سرگردان می‌شوند. برای اثبات عقلانی خدای تثلیث ایمان مسیحی هنوز در نقطهٔ آغازین هستیم.

با این همه، مشکل در همین جا تمام نمی‌شود. نتیجهٔ برهان (یعنی علتی که خودش علت ندارد یا طراحی که خودش طراح ندارد و غیره) یکی از مقدمه‌های اولیهٔ برهان را رد می‌کند. حتی اگر این حرف توماس را قبول کنیم که به‌وجودآورندهٔ همه چیز همان علت اولیه است، باز هم باید قبول کنیم که این علت هم فرضی است و در فاصله‌ای دور از دسترس بشر، در بی‌نهایت غیرمشخص قرار دارد و ما ممکن نیست بفهمیم که واقعاً چگونه است. این علت اولیه در پس بی‌شمار علل ثانویه، که میان خود او و تجربهٔ ما در دنیای واقعی وجود دارند، قرار گرفته است. این فرضیه به دقیق‌ترین مفهوم آن، فرضیه است و فی‌نفسه ناشناخته بوده و برای توجیه وضعیتی خاص عنوان شده است و از این‌رو، از خدایی که مسیحیان می‌شناسند و او را به عنوان پدر آسمانی عبادت می‌کنند، بسیار فاصله دارد.

در نکته‌هایی که ذکر شد، کوشش کرده‌ام ارزش این برهان‌ها را در عصر حاضر نشان دهم. تاریخ بعدی فلسفه نشان می‌دهد که این دلایل را عده‌ای پذیرفته‌اند و از سوی عده‌ای رد شده و امروزه هم همین وضع ادامه دارد. در فصل‌های آینده پاره‌ای از مهم‌ترین مباحثه‌ها را ذکر خواهیم نمود. ولی قبل از این‌که در این‌جا به بحث خود

---

1. leap of faith

خاتمه دهیم، باید این نکته را متذکر شویم که تفاوت بسیار زیادی بین ارزش یک دلیل و طرز ارائهٔ آن وجود دارد. ممکن است برهانی دارای اعتبار کامل باشد، اما طرز ارائهٔ آن ناامیدکننده باشد. یکی از خطرهایی که در کار فلاسفه وجود دارد این است که موفقیت فراوانی در رد بعضی از دلایل کسب کنند ولی به ناگاه متوجه شوند که یکی از موضوعات مهم را رد کرده‌اند.

برهان‌های سنتی اثبات وجود خدا هم به نظر من به همین سرنوشت دچار شده‌اند. فلاسفه این دلایل را رد کرده و با این خیال به منزل خود رفته‌اند که مسیحیت را به طور کامل شکست داده‌اند. حقایق ایمان مسیحی به این دلایل متکی نیست. در عین حال، این دلایل بیانگر نکتهٔ مهمی هستند.

نمی‌توان این حقیقت را فراموش کرد که در جهان هستیم و جهان، ماشین یا اندام‌واره‌ای بسیار پیچیده است. این امر باعث طرح پرسش می‌شود و متفکران قرون وسطا در طرح این پرسش‌ها بر حق بودند. برای انسان امروزی غرق شدن در تکنولوژی و مشغول شدن بی‌حد به دنیای مادی، به طوری که هیچ چیز دیده نشود، نوعی نابینایی و فرار از عقل است. به قول کتاب مقدس این درست مانند صافی کردن پشه و بلعیدن شتر است.

نظر ما در مورد تکامل یا دشواری یافتن هدفی عاشقانه در غالب تجربه‌های بشری هر چه باشد، این حقیقت به اعتبار خود باقی است که ما در دنیای پیچیده‌ای زندگی می‌کنیم که خودمان به وجود نیاورده‌ایم. در مرحلهٔ نهایی باید در مورد نظر خود دربارهٔ این جهان تصمیم بگیریم. آیا باید آن را نتیجهٔ یک تصادف محض بدانیم و معتقد باشیم که همه چیز اتفاقی و بدون دلیل است؟[1] در این صورت باید به این

---

۱. یکی از نقدهای کلاسیک بر برهان نظم در کتاب دیالوگ‌هایی در باب دین طبیعی (*Dialogues Concerning Natural Religion*) (1779) اثر دیوید هیوم آمده است. او مدعی است که هر جهانی ضرورتاً می‌باید منظم باشد (part viii). هیچ جهانی وجود نخواهد داشت، اگر اجزای آن به نحوی متقابل تا درجه‌ای قابل ملاحظه با یکدیگر سازگار نشده باشند. اما این نکته مانند بسیاری از آرای هیوم مصادره به مطلوب است. ما دربارهٔ هیچ جهان فرضی که وجود ندارد سخن نمی‌گوییم، جهانی که در هر حال نیازمند ذهن ذی‌شعور مستقلی است که آن را تصور کند. ما دربارهٔ جهانی سخن

←

نتیجه برسیم که مشاهده‌های عقلانی دانشمندان علوم طبیعی مربوط به اموری است که در مرحلهٔ نهایی غیرمنطقی هستند. آیا بهتر نیست قبول کنیم که یک قدرت یا قدرت‌های خلاق و ذی‌شعور وجود دارد که در پدیدارهای طبیعی فعال است، اما وجود وی متکی به وجود این پدیدارها نیست؟ آیا برای تفسیر جهان و همچنین رفتار ما در جهان بهتر نیست قبول کنیم که طبق کتاب مقدس، خدایی وجود دارد که خالق و حافظ جهان است؟ برای این‌که در این مورد به نتیجه برسیم محتاج دقت بیشتر و دلایل زیادتری هستیم. ولی اگر جواب دادن به این سؤال‌ها را به تأخیر بیندازیم، متهم به فرار از عقل خواهیم بود. نکتهٔ مهم‌تر این است که اگر بدون تفکر دربارهٔ مسائل غایی به زندگی خود ادامه دهیم، از مقصود اصلی انسان بودن دور شده‌ایم.

نظریهٔ تمثیل [1]

نظریات توماس آکوئیناس در مورد زبان تمثیلی [2] مخصوصاً از این جهت مهم است که در نیم‌قرن اخیر در میان فلاسفهٔ انگلیس بحث‌های شدیدی در مورد مفهوم و ماهیت زبان ــ بخصوص زبان دینی و مابعدالطبیعی و اخلاقی ــ درگرفته است. یکی از ایرادهای متداول فلاسفهٔ لاادری [3] این بوده است که چون بیانات دینی اغلب دارای مفهومی غیر از مفهوم معمولی‌اند، پس این بیانات دینی صورت بی‌معنا یا تغییر چهره‌داده از تفکری آرزواندیشانه‌اند.

←

می‌گوییم که واقعاً وجود دارد. پرسش به قرار خود باقی است، چه این جهان با ساختارهای بسیار پیچیده‌ای که به نحوی متقابل از یکدیگر مستقلند بر حسب اتفاق بتواند به وجود بیاید و چه نتواند. همهٔ ما با این پرسش آشناییم: آیا اگر به گروهی از میمون‌ها، دستگاه تایپ، مواد مورد نیاز و زمان نامحدودی بدهیم خواهند توانست آثار شکسپیر را بنویسند؟ پرسش در این‌جا بی‌نهایت بزرگ جلوه داده شده است. میمون‌ها هوشی نسبی دارند؛ دستگاه‌های تایپ و غیره، ابزار بسیار پیچیده‌ای هستند؛ و جهان بی‌نهایت پیچیده‌تر از آثار شکسپیر است.

1. analogy

2. *Summa Theologiae*, I, Q. 13. On analogy and further literature see also the present writer's *Karl Barth and the Christian Message*, pp. 47-54.

3. agnostic philosophers

در این مورد، در قسمت چهارم این کتاب به بحث مفصل‌تری خواهیم پرداخت. در عین حال، ذکر این نکته لازم است که حتی در قرن سیزدهم توماس آکوئیناس به این مسئله توجه کرده است. وی می‌گوید که وقتی دربارهٔ خدا اظهاراتی می‌نماییم، زبان را به طرز تقریباً مخصوصی به کار می‌بریم. کلمه‌های ما دارای معنای یگانه یا دوگانه نیستند. مقصود از معنای واحد این است که وقتی کلمه‌هایی به کار می‌بریم، معمولاً در همه جا همان مفهوم را دارند، اما وقتی مسیحیان مسیح را «برهٔ خدا» می‌خوانند، در فکر خود حیوان چارپا و پشم‌داری را مجسم می‌نمایند. وقتی خدا را «پدر» خود می‌خوانند، مقصودشان این نیست که خدا انسان است و در محدودهٔ زمان و مکان قرار دارد و به طور معمولی فرزندانی به وجود آورده است. از طرف دیگر، مسیحیان معتقدند که زبان دوگانه‌ای به کار نمی‌برند، یعنی آن‌که کلمه‌هایی را که در سطح انسانی به کار می‌گیرند، دارای مفهومی کاملاً متفاوت باشند که در مسائل دینی استفاده می‌کنند.

اگر بیانات دینی را دارای معنای واحد بدانیم، خدا را در حد یک شیء یا موجودی که در محدودهٔ زمان و مکان وجود دارد، تنزل داده‌ایم. اگر بیانات دینی را دارای معنای دوگانه بدانیم، زبان دینی فاقد مفهوم خواهد بود، زیرا مفهوم آنچه که بیان می‌کنیم با کلمه‌های بیان‌شده تفاوت کامل خواهد داشت. آکوئیناس می‌گوید که بیانات معتبر در مورد خدا تمثیلی هستند. به عبارت دیگر، وقتی خدا را پدر خود می‌خوانیم او نه کاملاً شبیه پدر انسانی است و نه فاقد هیچ نوع شباهتی با وی، با این حال، شباهت‌هایی اصیل هم وجود دارد.

در این‌جا قصد ندارم که به شیوه‌ای که آکوئیناس تعالیم خود را بسط داده و از آن‌ها دفاع نموده، بپردازم. کافی نیست فقط ادعا کنیم که زبان دینی زبان تمثیلی است، باید روشن شود که بین زبان و متعلَّق آن رابطه‌ای اصیل وجود دارد. مشکل وقتی جدی‌تر می‌شود که به این نکته توجه کنیم که ممکن نیست ما از محدودهٔ زبان و چارچوب فکری خود خارج شویم و خدا را مستقیماً آن‌طور که هست مشاهده و تجربه کنیم. با توجه به مطالبی که در مورد دلایل قدیمی اثبات وجود خدا بیان کردیم، نمی‌توان با استفاده از آن‌ها رابطهٔ تمثیلی بین جهان و خدا برقرار ساخت.

دلایل حقانیت زبان تمثیلی دینی را در جای دیگری باید جست‌وجو کرد. در واقع، نویسندگان کتاب مقدس در این مورد مطلب را روشن ساخته‌اند. آن‌ها توجه ما را به این نکته جلب می‌کنند که خدا به وسیلهٔ عمل، فکر و کلام خود، خودش را مکشوف فرموده است. مثلاً وقتی عیسی به عنوان برهٔ خدا، نور جهان و شبان نیکو معرفی می‌شود، نویسندگان کتاب مقدس این کار را از روی تجربهٔ شخصی خود انجام می‌دهند. با توجه به این‌که آن‌ها با عیسی روبه‌رو شدند، چنین بیاناتی کاملاً مناسب بود. همین امر در مورد پیامبران و نویسندگان عهد عتیق و همچنین در مورد خود عیسی هم صادق است. چون با او روبه‌رو شده بودند، می‌گفتند خدا چگونه بوده است. و از آن‌جا که عیسی با خدای پدر رابطهٔ منحصربه‌فردی داشت، می‌گفت خدا چگونه است.

ولی موضوع فقط این نیست که بگوییم کلام نویسندگان کتاب مقدس را در دست داریم و می‌توان آن را قبول یا رد کرد. نویسندگان کتاب مقدس ایمان داشتند که پیامی دارند که به تجربهٔ بشری روشنایی و مفهوم می‌بخشد. پیام آن‌ها وسیله‌ای بود برای روبه‌رو شدن با خدا. کسانی که پیام را قبول کنند به حقانیت آن پی خواهند برد. کلمه‌های مذکور در یوحنا[1] را می‌توان نمونه‌ای از آزمایش حقانیت کلام دانست، پس عیسی باز به ایشان خطاب کرد و گفت: «من نور عالم هستم؛ کسی که مرا متابعت کند در ظلمت سالک نشود، بلکه نور حیات یابد». از یک طرف، مطلبی اعلام می‌شود که معنای تحت‌اللفظی ندارد، بلکه به زبان تمثیلی بیان شده است. از طرف دیگر، حقانیت کامل نظریهٔ تمثیل را می‌توان فقط با تجربهٔ عملی در زندگی ثابت نمود.

مطالب گفته‌شده ما را تا حدی از نحوهٔ بیان اصیل آکوئیناس از نظریهٔ تمثیل دور می‌کند. ولی نکتهٔ اصلی که او بیان کرده، کاملاً اساسی است. از آن‌جا که وقتی دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم، حقایق را به صورت تحت‌اللفظی بیان نمی‌کنیم، به ناچار باید زبان مجازی و تمثیلی را به کار گیریم. علت این است که خدا شیئی محدود در زمان و مکان نیست؛ او به جهان ما وارد می‌شود، اما در عین حال متعال است. با این همه،

1. John 8:12.

تجربهٔ مسیحی به این حقیقت شهادت می‌دهد که خدا خودش را به طریقی مکشوف می‌سازد که برای انسان قابل درک باشد. هر چند در واقع حقایق الهی باید در چارچوب اصطلاح‌های انسانی و به صورت‌های محدود بیان شوند، با این همه، ممکن است دارای مفهوم صحیح باشند.

۵
اهمیت فلسفهٔ قرون وسطا

دو روش برای رسیدن به حقایق دینی

برای این‌که بررسی‌ها بیش از حد مفصل نباشد، مجبوریم بعضی از موضوعات را انتخاب کنیم. در این قسمت اساساً توجه خود را به آنسلم و آکوئیناس معطوف داشته‌ایم، زیرا آن‌ها دارای مقام و عقاید مهمی هستند. ولی نباید خیال کنیم که غیر از این دو، متفکران مهم دیگری وجود نداشته‌اند و نباید تصور نماییم که همه با آن‌ها موافق بوده‌اند. در واقع، همان‌طور که دیدیم، آن‌ها نه فقط از نظر سبک و طرز ارائهٔ مطالب و تأکیدهایی که به عمل می‌آورند، بلکه از نظر عقاید اساسی هم با یکدیگر اختلاف داشتند. آکوئیناس معتقد بود می‌توان وجود خدا را برای هر شخص منطقی، که حقایق طبیعی را می‌پذیرد و در پی دسترسی به نتیجه‌های درست است ثابت کرد. اما آنسلم با این جملهٔ معروف خود «من ایمان می‌آورم تا بفهمم» تأکید نمود که تسلیم شدن و ایمان آوردن شرط اولیه برای درک حقایق اصلی ایمان مسیحی است.

البته این بدان معنا نیست که آکوئیناس مایل بود ایمان را از بین ببرد و اهمیت مکاشفهٔ الهی را نادیده بگیرد. او در کتاب الهیات خود دربارهٔ هر دو موضوع یادشده به‌تفصیل سخن می‌گوید. به عبارت دقیق‌تر، همان‌طوری که قبلاً اشاره کردیم، مسیحیت را در دو مرحله ارائه می‌دهد:[۱] مرحلهٔ گام اول عبارت است از پایه‌ریزی آن با استفاده از دلایل فلسفی و گام دوم عبارت است از تکمیل موضوع با استفاده از اعتقادات مسیحی. همچنین می‌توان آن را نظریهٔ دوطبقه‌ای در مورد فلسفه و ایمان

---

۱. ← همین کتاب، ص ۱۴.

دانست. طبقهٔ اول را عقل بنا کرده و طبقهٔ دوم را ایمان ساخته است. این امر روشن می‌سازد که برهان عقلی، ما را تا چه حد جلو می‌برد و در عین حال تعالیم مربوط به تثلیث اقدس و کفارهٔ گناهان و رستگاری انسان بر اساس ایمان به آن افزوده می‌شود.

موضع اصلی آنسلم کاملاً متفاوت بود. او معتقد نبود در جایی که عقل به سرحد خرد می‌رسد، ایمان از آن‌جا شروع می‌شود. بلکه معتقد بود که برای درک حقایق دینی لازم است ایمان و عقل با هم باشند. ایمان عبارت است از تسلیم خود به خدا که بر اثر آن بین انسان و خدا رابطهٔ صحیحی به وجود می‌آید و در نتیجه انسان قادر می‌شود دربارهٔ آن تفکر نماید. در درک این رابطه و تفکر دربارهٔ آن، عقل نقش ویژهٔ خود را بر عهده دارد.

بدین طریق، در قرون وسطا دو نوع الهیات آشکار شد: از یک طرف، الهیات طبیعی به وجود آمد که طبق آن معرفت واقعی خدا و رابطهٔ وی با جهان از طریق تفکر عقلانی در مورد ماهیت امور، بی‌اتکا به تعالیم مسیحی امکان‌پذیر بود؛ و از طرف دیگر، الهیات مکشوف‌شده که مبتنی بود بر آنچه خدا از طریق مکاشفهٔ ثبت‌شده در کتاب مقدس، برای بشر آشکار کرده بود. بین این دو، تقسیم‌های فرعی هم وجود داشت. عده‌ای مانند آنسلم (در صورتی که تفسیر ما در مورد عقاید وی صحیح باشد) الهیات دوم را قبول داشتند و اولی را رد می‌کردند. عده‌ای مانند آکوئیناس هر دو را می‌پذیرفتند. این دو نوع الهیات حتی در زمان آوگوستین و بوئتیوس در حال شکل‌گیری بود و در واقع می‌توان سرچشمهٔ پیدایش آن را در زمانی دورتر یافت. الهیات مکشوف‌شده به مکاشفهٔ کتاب مقدس برمی‌گردد و الهیات طبیعی ریشه در فلسفهٔ یونان و فلسفهٔ افلاطون و ارسطو دارد. مهم‌ترین حقیقت این است که نه فقط در قرون وسطا متفکرانی از وجود این دو نوع الهیات باخبر بودند، بلکه از زمان آکوئیناس به بعد، این موضوع در غالب کلیساها پذیرفته شد که الهیات طبیعی با استدلال‌های فلسفی دنیوی پایهٔ عقلانی ایمان مسیحی را تشکیل می‌دهد. این موضوع در دورهٔ اصلاحات کلیسا مورد چالش قرار گرفت، اما حتی امروز هم، که الهیات طبیعی قدیمی شده است، عده‌ای وجود دارند که آن را از لحاظ عقلانی یگانه مدافع معتبر مسیحیت به شمار می‌آورند.

اهمیت تاریخی آکوئیناس

در روزگار آکوئیناس، با توجه به این‌که وی فلسفه را با ایمان آمیخته بود، او را تا حدی مبدع می‌شمردند؛ به هر حال، نوآوری‌های یک نسل عادتاً برای نسل بعدی در ردیف اعتقادات سنتی یا راست‌دینی[۱] قرار می‌گیرند. امروزه شهرت آکوئیناس از هر وقت دیگری بیشتر است. آنچه که ما «نظر دوطبقه‌ای در مورد فلسفه و ایمان» خواندیم، شورای اول واتیکان در سال ۱۸۷۰ رسماً تأیید کرد.[۲] این نظر اساس اصلی بیشتر دفاعیه‌های کلیسای کاتولیک[۳] را تشکیل می‌دهد. در سال ۱۸۷۹ پاپ لئوی سیزدهم[۴] طی بخشنامه‌ای اعتبار دائمی این نظریه را تأیید و فلاسفهٔ کاتولیک را تشویق نمود که از آن الهام بگیرند.[۵] البته همه این کار را نکردند. حتی در ۱۹۶۳، در مراسمی که به مناسبت چاپ جدید کتاب الهیات آکوئیناس برگزار شد، پاپ پُل ششم[۶] اظهار داشت که تعالیم آکوئیناس «گنجینه‌ای است که نه فقط به گروه دومینیک تعلق دارد، بلکه متعلق به کل کلیسا و حتی تمام جهان است. نه تنها به قرون وسطا مربوط است، بلکه برای تمام دوره‌ها، از جمله عصر ما، معتبر است».[۷]

در خارج از کلیسای کاتولیک رومی، نظریهٔ دوطبقه‌ای حتی در میان کسانی که هیچ‌یک از آثار آکوئیناس را نخوانده‌اند، مطرح شده است. در قسمت دوم این کتاب، دربارهٔ این موضوع بیشتر بحث خواهیم کرد و قبلاً هم تا حدی به آن اشاره کردیم. در عین حال، لازم است به دو تأثیر جنبی مهم توجه نماییم.

اولین تأثیر جنبی این است که وقتی اساس الهیات قسمتی بر مکاشفهٔ مسیحی و قسمتی بر عقاید فلسفی بیگانه قرار بگیرد، نتیجهٔ آن اغلب چیزی درهم و برهم خواهد بود. یعنی بهترین دستاورد آن، آمیزه‌ای از عقاید ضد و نقیض خواهد بود و بدترین نتیجهٔ آن، نگرشی است که فلسفهٔ بیگانه را تا بدان حد مجاز می‌داند که

---

1. orthodoxy

2. Cf. *The Dogmatic Constitution on the Catholic Faith*, produced at its Third Session.

3. Catholic apologetics

4. Pope Leo XIII

5. *Aeterni Patris*

6. Pope Paul VI

۷. متن کامل [اظهارات پاپ پُل ششم] در ابتدای هر جلد از ویرایش جدید چاپ شده است (← همین کتاب، ص ۱۶، پانوشت ۵).

ایمان را چنان مسخ نماید که هیچ شباهتی به ایمان مسیحی نداشته باشد. مراحل اولیهٔ این روند در خود آکوئیناس دیده می‌شود. در آثار او موضوعات ارزشمند زیادی وجود دارد که قابل مطالعه و استفاده هم برای پروتستان‌ها و هم برای کاتولیک‌ها است. از طرف دیگر، عوامل غیرمسیحی تعالیم او، بسیاری از چیزهای خوب را خنثی می‌کند. این موضوع مثلاً در تعالیم او در مورد رستگاری صادق است. شرح او در مورد صلیب، نور جدیدی بر پیام عهد جدید می‌تاباند.[۱] اما عقاید غیرمسیحی او باعث می‌شود که تعلیم واقعی کتاب مقدس را تغییر دهد و به این نتیجه برسد که انسان می‌تواند در حضور خدا شایستگی پیدا کند و بدین طریق به رستگاری خود کمک نماید.[۲] باید اقرار نمود که آکوئیناس در تشریح موضع دقیق خود در این مورد با مشکل روبه‌رو است، لیکن در هر حال به نتیجه‌ای که اشاره کردیم می‌رسد. البته اگر این عقاید را با محک عهد جدید می‌آزمود، از بیان چنین نظریاتی خودداری می‌نمود.

شاید نمونهٔ بارزتر تأثیر مستقیم تفکر ارسطویی، ارائهٔ نظریهٔ تغییر ماهیت[۳] باشد که به نوبهٔ خود در اعتقادات کلیسای کاتولیک در مورد عشای ربانی[۴] تأثیر نمود.[۵] بر اساس این نظریه، ثابت شد که نان و شراب در عین حال که نماد بدن و خون واقعی مسیح برای تقدیم به خدا جهت آمرزش گناه است، اشاره به نان و شراب معمولی هم می‌کند.[۶] بدین طریق، عقیده‌ای بر مسیحیت تحمیل شد که نه فقط به

---

۱. *Summa Theologiae*, III, QQ. 46-52. البته بیان این مطلب به منزلهٔ تأیید هرچه که آکوئیناس در این صفحات می‌گوید نیست.

2. Ibid., I-II, Q. 114 on Merit; cf. also III, Supp. Q. 25 on Indulgences.

3. transubstantiation 4. the Lord's Supper

۵. واژهٔ تبدّل جوهری (transubstantiation) پیش از این در نیمهٔ دوم قرن بیستم متداول بوده است و این نظریه رسماً به عنوان جزئی اساسی از تعالیم کلیسای کاتولیک توسط شورای لاتران (Lateran) (۱۲۱۵) پذیرفته شده است. آکوئیناس به آن صورت‌بندی‌ای کلاسیک بخشید (*Summa*, III, QQ. 73-78). علاوه‌براین شورای ترنت (Trent) نیز بر آن صحه گذاشت (Session 13, ch. 4 (1551)).

۶. این اقتباسی از تمایز ارسطویی میان جوهر (موضوع اساسی یک چیز) و عَرَض (صفات بیرونی و غیرذاتی آن) است. در تبدل جوهری، جوهر نان و شراب به تمام جوهر جسم و خون مسیح بدل ←

خودی خود غلط بود، بلکه بر اثر تأکیدی که در مورد آن به عمل می‌آمد، توجه مردم را از نکته‌های اصلی پیام مسیحی منحرف می‌کرد.

در آثار آکوئیناس ایمان مسیحی هنوز به روشنی قابل تشخیص است. اما در مورد فلاسفهٔ دیگر، عقاید فلسفی چنان بر آنان چیره شد که آنچه به عنوان ایمان مسیحی اظهار و ارائه کرده‌اند، چندان شباهتی به مسیحیت عهد جدید ندارد.

اکنون به دومین تأثیر جنبی ناگواری می‌رسیم که بر اثر قبول نظریهٔ دوطبقه‌ای فلسفه و ایمان به وجود می‌آید. این تأثیر از آن‌جا ناشی می‌شود که مسیحیت با نوعی فلسفهٔ خاص آمیخته که متعلق به عصر باستان و ارسطویی است و با منسوخ تشخیص دادن این فلسفه عده‌ای اشتباهاً به این نتیجه می‌رسند که مسیحیت نیز دچار شکست شده است. این طرز فکر بر هر دو طرف تأثیر می‌گذارد. در تاریخ تطور فکر انسانی به عدهٔ زیادی برخورد می‌نماییم که به خیال خودشان با مسیحیت به مخالفت برخاسته‌اند، در حالی که آنان در واقع در ستیز با یک عقیدهٔ فلسفی خاص بوده‌اند. همچنین به اصطلاح مدافعان ایمانی هم بوده‌اند که تشخیص نداده‌اند حمله‌های مخالفان متوجه به عقاید فلسفی است و به خود مسیحیت مربوط نمی‌شود. این موضوع ممکن است برای ما در قرن بیستم درس خوبی باشد.

←

می‌شود، اما عرض آن‌ها باقی می‌ماند. این تمایز کاملاً تصنعی و غیرعلمی است، جدای از آن‌که از لحاظ الهیاتی نیز گمراه‌کننده است.

فصل دوم

از اصلاحات کلیسا تا عصر روشنگری

۱
گهوارهٔ تفکر جدید

فاصلهٔ زمانی اصلاحات کلیسا تا دورهٔ روشنگری[۱] حدود سیصد سال است. حال که به این سال‌ها نظر می‌افکنیم روشن است که قرون شانزدهم، هفدهم و هجدهم گهوارهٔ تفکر جدید است. در فصل گذشته دیدیم که تفکر جدید کاتولیکی شکل اصلی خود را در قرون وسطا پیدا کرد. الهیات پروتستان از اصلاحات کلیسا در قرن شانزدهم شکل یافت و طرز فکر غیردینی[۲] جدید دستاورد فلسفه‌های عقل‌گرایی و روشنگری قرون هفدهم و هجدهم است.

این به آن معنا نیست که در قرن هجدهم به الهیات مسیحی چیزی اضافه نشده یا این‌که طرز فکر غیردینی ناگهان و بدون مقدمه ظاهر شده است. تجدید حیات انجیلی[۳]، به رهبری مردانی نظیر جان وسلی[۴] (۱۷۰۳-۱۷۹۱) و جورج وایتفیلد[۵] (۱۷۱۴-۱۷۷۰) جان تازه‌ای در کلیساها دمید و بر اثر آن، هزاران نفر معرفت خدا را

1. Age of Enlightenment
2. Secular
3. Evangelical Revival
4. John Wesley
5. George Whitefield

در تجربه‌های شخصی خود یافتند. در واقع، این تحول هم، مانند نهضت پاک‌دینان در یک قرن قبل از آن، ادامهٔ اصلاحات کلیسا بود. از طرف دیگر، در دورهٔ اصلاحات کلیسا عقل‌گرایان فعالی نظیر فائوستوس سوکینوس[1] (۱۵۳۹-۱۶۰۴) وجود داشتند که وحدت‌گرایی[2] را پذیرفته و اعتقاد به تثلیث اقدس را رد کردند و کفارهٔ مسیح را خلاف اخلاق و عقل اعلام نمودند. اصلاحات کلیسا هم تا حد زیادی مدیون است به آنچه رنسانس نام دارد و عبارت است از تجدید حیات دانش غیردینی و تشنگی برای معرفتی که در قرن چهاردهم شکوفا شد.

این سیصد سال تحت تأثیر جریان‌های فکری معینی بود که بر اثر آن‌ها وضع فعلی ایجاد شده است. این جریان‌ها مانند امواج دارای جزر و مد بوده‌اند؛ اما اگر این دورهٔ سیصدساله را به طور کلی در نظر بگیریم، می‌توان چند نهضت پردامنه را مشخص ساخت.

اولی، عبارت است از کشف مجدد خدا در دورهٔ اصلاحات کلیسا. در آن زمان خدا موضوعی نبود که دربارهٔ او تفکرات پیچیده‌ای انجام دهند یا او را در اعتقادنامه‌های کلیسایی بگنجانند. خدا وجودی بود که همه با او سر و کار داشتند و در همهٔ کارهای بشری نقش داشت و از ورای کتاب مقدس سخن گفته بود و به سخن گفتن ادامه می‌داد. این مهم‌ترین کشف مصلحان کلیسا بود که باعث ایجاد کلیساهای اصلاح‌شده[3] شد و پایهٔ نهضت پاک‌دینان و رستاخیز انجیلی در قرون هفدهم و هجدهم شد.

بعد از این موج اول، با فاصلهٔ کوتاهی، موج دوم به وجود آمد. این موج دوم عبارت بود از علاقه به جهان در کل، و به انسان در جزء به خاطر خودش. این موج به یک معنا در اواسط قرن چهاردهم با رنسانس شروع شده بود. انعکاس آن نه فقط در ادبیات، معماری و هنر دیده می‌شد[4]، بلکه در پیشرفت علوم و تکنولوژی جدید هم

---

1. Faustus Socinus 2. Unitarianism 3. Reformed churches

4. On the outlook of Renaissance thinkers see *The Renaissance Philosophy of Man*, edited by Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr., which contains selections from the writings of Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi and Vives (University of Chicago Press, 1948, reprinted as a Phoenix paperback).

تأثیر کرد. اما از دیدی دیگر، این تحول تا حدی ثمرهٔ اصلاحات کلیسا بود. مصلحان کلیسا، که خدا را در مسیح از طریق کتاب مقدس یافته بودند، علاقه‌ای به الهیات طبیعی قرون وسطا نداشتند. مفهوم این موضوع برای عدهٔ زیادی این بود که دیگر نباید به طبیعت نگاه کنند تا دلایلی در مورد حقیقت موجود در ماورای آن بیابند، بلکه باید طبیعت را به عنوان خلقت الهی برای خود طبیعت مورد مطالعه قرار دهند و از آن بهره‌مند شوند.[1] خود این موضوع در طی زمان یک رشته پرسش‌های جدید فلسفی مطرح می‌ساخت. به‌تدریج عده‌ای تصور کردند که علم قادر است همهٔ امور را بر اساس علت‌های طبیعی روشن سازد. آیا دیگر جایی برای خدا باقی می‌ماند؟ اگر جواب مثبت باشد، جای خدا در نظام کلی طبیعت کجاست؟ در قرون هفدهم و هجدهم جواب‌های متفاوت و ضد و نقیضی به این پرسش‌ها داده شد. عده‌ای از فلاسفه به خدا ایمان داشتند و عده‌ای ایمان نداشتند. عده‌ای دلایل اثبات وجود خدا در قرون وسطا را دوباره مطرح ساختند و دیگران آن‌ها را مورد حمله قرار دادند. دکارت روش آکوئیناس را واژگون ساخت. در حالی که آکوئیناس می‌خواست با استفاده از جهان، وجود خدا را ثابت کند، دکارت با کمک خدا در پی آن بود تا وجود جهان را ثابت کند. این تغییر فقط تغییر روش نبود. این نشانه‌ای از تغییری بزرگ‌تر بود که به زودی در تفکر اروپا به وجود می‌آمد و خدا را به گوشه‌ای می‌راند و حتی گاهی کاملاً از صحنه خارج می‌کرد.

کارل بارت توجه ما را به این نکته جلب کرده است که این روند چگونه در دو سند مهم انقلابی کلاسیک قرن هجدهم تأثیر گذاشته است. این دو مدرک عبارتند از اعلامیهٔ استقلال ایالات متحد امریکا در جولای ۱۷۷۶، و اعلامیهٔ حقوق بشر که توسط مجمع ملی فرانسه در اوت ۱۷۸۹ انتشار یافت.[2] هر دو دارای پوشش دینی هستند، اما در بسیاری از موردهای این پوشش به قدری نازک است که تقریباً وجود

---

1. Cf. R. Hooykaas, *Philosophia Libera: Christian Faith and the Freedom of Science* (Tyndale Press, 1957), pp. 16ff.

2. *From Rousseau to Ritschl*, Eng. tr. by B. Cozens, H. Hartwell and others (SCM Press, 1959), pp. 27ff.

ندارد. در مقدمهٔ اعلامیهٔ فرانسوی از وجود متعال سخن گفته شده و در اعلامیهٔ امریکایی اشارهٔ گذرایی به خالق شده است. لیکن هیچ‌یک زمان زیادی به خدا نپرداخته‌اند. هر دو به انسان و آنچه که به خودی خود درست و حق به نظر می‌رسد، توجه کرده‌اند. آنان بر این اعتقاد بودند که حقوق مورد نظرشان طبیعی است (فرانسوی‌ها به آزادی، مالکیت، امنیت و حق دفاع از خود در مقابل ظلم توجه داشتند و امریکایی‌ها به زندگی، آزادی و سعادت). غیر از موردهای بسیار کلی، هیچ اشاره‌ای به وظایف انسان نسبت به خدا وجود ندارد. قانون بیان‌کنندهٔ فکر خدا نیست، بلکه اراده و خواست مردم است. دولت‌ها اقتدار خود را نه از خدای متعال، بلکه از خواست اتباع خود کسب می‌نمایند.

تنها اثری که از دین در این دو مدرک وجود دارد عبارت است از مختصری از آیین کالون[1] در اولی و مختصری از اصول دین کاتولیک در دومی. روشن است که از نظر انسان متجدد این امر چیز بدی نیست. در واقع، انسان عاقل‌تر شده و اعتقاد کهنه را از خود دور کرده است. حتی اگر خدا را هم انکار ننموده باشد، لااقل تشریفات و قیدهای کلیساها را به دور انداخته است. این‌ها جزئی از نشانه‌های بلوغ انسان است که می‌خواهد طبق میل خود زندگی کند.

از آن زمان به بعد انسان راه درازی پیموده است. عقاید و پرسش‌های او شکل‌ها و جهت‌های جدیدی یافته است. بسا اوقات که انسان غیردینی چشم نابینای خود را به طرف ایمان مسیحی مذکور در کتاب مقدس متوجه ساخته و سپس از فقدان استدلال دینی کافی، زبان به شکایت گشوده است. در عین حال، این واقعیت بر جای خود باقی است که همان‌طوری که انسان بالغ بر اثر رشد کودک به وجود می‌آید، به همان طریق تفکر جدید هم ثمرهٔ قرن‌های گذشته است. در قسمت‌های بعدی طرز عملی شدن این موضوع را بررسی خواهیم کرد. حال برای این‌که بتوانیم این جریان را بهتر درک کنیم، لازم است با تفصیل بیشتری به قرن‌هایی برگردیم که اصلاحات کلیسا را به دورهٔ روشنگری متصل می‌سازند، یعنی قرونی که گهوارهٔ تفکر جدید بوده‌اند.

---

1. Calvinism

۲
مصلحان کلیسا و جانشینان آنان

مارتین لوتر[1]

اولین شخصیت برجستهٔ اصلاحات کلیسا در اروپا مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) بود. وی بیشتر سال‌های زندگی خود را صرف کار استادی الهیات در ویتنبرک[2] کرد، دانشگاهی که با معیارهای قرن شانزدهم تا حدی نوپا و به طور قطع نوآور محسوب می‌شد. لوتر در دورهٔ دانشجویی، تحصیل حقوق را ترک کرد و در جست‌وجوی آرامش الهی به راهبان گروه آوگوستین پیوست. این آرامش را به دست آورد، اما نه از راهی که خودش انتظار داشت. راه‌های سنتی کلیسا ــ از قبیل اجرای آیین‌های مقدس و ریاضت برای توبه و مطالعهٔ تعالیم مدرسی ــ فقط باعث شد که خدا بیشتر دور از دسترس قرار گیرد. نقطهٔ عطف زندگی او وقتی بود که سرپرست وی به او نصیحت کرد که کتاب مقدس را مطالعه کند و تعلیم دهد. از طریق کتاب مقدس، لوتر با خدا روبه‌رو شد، اما نه خدایی بیگانه، بلکه آشنا، خدایی که قاضی نبود، بلکه نجات‌دهنده‌ای بود که کسانی را که با ایمان ساده به او رو می‌آوردند، می‌بخشید.

این بینش جدید در تعالیم تبرئه شدن با ایمان تبیین یافت که تعلیم اصلی اصلاحات کلیسا شد و به طور بارزی در اقرارنامهٔ آوکسبورک[3] مندرج است، و موضع اساسی پیروان لوتر را تشکیل می‌داد: «انسان نمی‌تواند با قدرت، شایستگی و اعمال خود شخصاً در محضر خدا تبرئه شود، بلکه برعکس با ایمان داشتن و به پشتوانهٔ مسیح، بی‌قید و شرط تبرئه می‌شود، در صورتی که شامل فیض الهی شود و گناهانش به خاطر مسیح که با مرگ خود کفارهٔ انسان‌ها را داد، آمرزیده شود. این نوع ایمان از نظر خداوند، حقانیت داشتن به حساب می‌آید»[4].

این کشف لوتر بین سال‌های ۱۵۱۳ تا ۱۵۱۶، آغاز اصلاحات کلیسا در قارهٔ اروپا بود. کشف مورد نظر برای لوتر این مفهوم را داشت که همه چیز باید طبق کلام خدا در کتاب مقدس مورد تجدید نظر قرار گیرد. نظر لوتر نه فقط به این معنا بود که باید

---

1. Martin Luther
2. Wittenberg
3. Confession of Augsburg (Art. IV, 1530)
4. Rom. iii and iv.

زندگی شخصی و ایمان او عوض شود، بلکه مستلزم اصلاح حیات، تفکر و عبادت در کلیساها نیز بود. در ابتدا لوتر تصور می‌کرد که مقامات کلیسایی با نظریات او موافقت خواهند کرد، اما تقاضاهای لوتر برای اصلاح کلیسا، و اعتراض‌های وی در برابر بخشش‌نامه‌ها[۱] و تحول‌هایی که در نود و پنج ماده در سال ۱۵۱۷ مذکور است و آثار دیگر وی باعث شد که مقامات کلیسایی موضع خود را سخت‌تر کنند. نوشته‌های او تحریم شد و خودش را از شرکت در عشای ربانی و عضویت کلیسا محروم نمودند و حتی مقامات سلطنتی وی را محکوم کردند. لیکن با وجود مخالفت‌های شدیدی که نشان داده شد، نهضت اصلاحات کلیسا هر روز قوی‌تر می‌شد.

اصلاحات کلیسا در خارج از آلمان

اگر لوتر نبود، اصلاحات کلیسا جریان متفاوتی را طی می‌کرد، اما در هر حال عملی می‌شد. در جاهای دیگر هم اشخاصی که دارای استقلال فکری بودند و جدا از لوتر کار می‌کردند، این احساس را داشتند که خدا می‌خواهد بر اساس کلام مقدس اصلاحاتی در کلیسا انجام شود. آن‌ها هم مانند لوتر اغلب متهم می‌شدند که نوپا و نوآور هستند، در حالی که وجدان آن‌ها مانند لوتر مطیع کلام خدا بود.

در سوئیس اصلاحات کلیسا را زوینگلی[۲] (۱۴۸۴ تا ۱۵۳۱) در زوریخ، و کالون[۳] (۱۵۰۹-۱۵۶۴) در ژنو رهبری می‌کردند. این هر دو از دل انسان‌گرایی رنسانس[۴] برخاسته بودند، اما متقاعد شده بودند که انسان‌گرایی به تنهایی کافی نیست. آن‌ها هم مانند لوتر عالِم بودند، اما بر اثر حادثه‌هایی که پیش آمد، آنان نیز مجبور شدند مرد عمل باشند. یکی از حیرت‌انگیزترین نکته‌ها در مورد تعالیم مصلحان کلیسا همگونی و وحدت آن‌هاست. در مورد تأکیدها، مخصوصاً دربارهٔ عشای ربانی، تفاوت‌هایی وجود داشت، لیکن در این نکته اتفاق نظر داشتند که کلام خدا در کتاب مقدس پایهٔ اصلی تفکر دربارهٔ خداست. با این همه کالون از یک نظر با لوتر و

---

۱. دربارهٔ بخشش‌نامه‌ها ← همین کتاب، ص ۲۷ و همچنین ←
James Atkinson, Martin luther and the Birth of Protestantism (Pelican, 1968).

2. Zwingli 3. Calvin 4. Renaissance Humanism

زوینگلی تفاوت داشت. نوشته‌های دو نفر یادشده برای پاسخگویی به احتیاج‌ها و شرایط زمان بود. کالون همچنین نوشته‌های مهمی داشته است، اما مهم‌ترین خدمت او این بود که تعالیم مصلحان کلیسا را در کتاب معروف خود به نام نهاد دین مسیحی [۱] جمع‌آوری کرد. این کتاب در ابتدا جزوهٔ کوچکی بود، اما به تدریج به قطر آن اضافه شد. اگرچه نسخهٔ نهایی آن، که در سال ۱۵۵۹ انتشار یافت، باز هم از کتاب جامع الهیات آکوئیناس کوچک‌تر بود، اما تأثیر آن در نسل‌های بعدی از کتاب الهیات آکوئیناس کمتر نبود و امروز هم مانند کتاب اخیر ترجمه و چاپ آن ادامه دارد.[۲]

با آن‌که در قارهٔ اروپا اصلاحات کلیسا در ابتدا به صورت اعتقادی و سپس سیاسی عملی شد، در انگلستان عکس آن انجام شد. هانری هشتم [۳] مایل بود کاترین آراگون [۴] را طلاق بدهد و به همین دلیل مجبور شد این اختیار را از دست پاپ خارج کند و در دست خود بگیرد. علت اصلاحات کلیسا در انگلستان، همانند بخش‌های دیگر اروپا بود. تا زمانی که هانری هشتم بر تخت سلطنت جای داشت، دین رسمی انگلستان کاتولیک بدون پاپ بود. اشخاصی نظیر کرنمر [۵] و ریدلی [۶] و لتیمر [۷] پیوسته درصدد بودند که زندگی و تفکر مردم را طبق کلام خدا اصلاح نمایند؛ هر سه نفر بر اثر ایمان خود به شهادت رسیدند. این وظیفه بر عهدهٔ جانشینان آن‌ها قرار گرفت که مذهب پروتستان را در انگلستان مستقر سازند. عقاید مصلحان کلیسای انگلستان را می‌توان به طور خلاصه در ۳۳ مادهٔ کلیسای انگلستان مطالعه کرد که در سال ۱۵۷۱ انتشار یافت [۸] و با سایر اعتقادنامه‌های قرن شانزدهم مطابقت

---

1. *Institutes of the Christian Religion*

2. The latest English translation is the definitive critical edition edited by John T. McNeill and translated by Ford Lewis Battles, 2 vols (SCM Press, 1961).

3. Henry VIII　　4. Catherine of Aragon

5. Cranmer　　6. Ridley　　7. Latimer

8. The Articles are to be found at the back of the Book of Common Prayer. The date given above is that of their final Elizabethan form. They were first published in 1563, but their substance goes back considerably earlier. On the teaching of the English Reformers generally see P. E. Hughes, *Theology of the English Reformers* (Hodder and Stoughton, 1965).

دارد.[۱] در قرن بعدی بیانیهٔ کلاسیک اعتقادنامهٔ وستمینستر[۲] (۱۶۴۶) توسط کلیسای پرسبیتری[۳] تدوین شد. هر چند این اعتقادنامهٔ اخیر از نظر طرز ادارهٔ کلیسا با اعتقادنامهٔ کلیسای انگلستان تفاوت داشت، اما از نظر اعتقادی اساساً یکی بود.[۴] این امر در مورد انجیلی‌های قرن هجدهم، که بسیاری از آن‌ها (از جمله متدیست‌های اولیه) جزء کلیسای انگلیکان[۵] بودند، نیز صادق است. آن‌ها در جست‌وجوی روش جدیدی برای رسیدن به حقیقت نبودند، بلکه می‌خواستند حقیقتی را که در کتاب مقدس وجود داشت به زندگی جدید ربط دهند.

کوشش می‌شد رابطهٔ بین فلسفهٔ جدید، که در آن موقع فلسفهٔ کلاسیک بود، و ایمان روشن شود. آیا در میان این دو رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر وجود دارد چه نوع رابطه‌ای است؟

فلسفه و مصلحان کلیسا

آخرین موعظهٔ لوتر در ویتنبرک در تاریخ به عنوان حملهٔ کلاسیک بر ضد عقل‌گرایی شمرده شده است. این موعظه که «فاسق شیطان» نام دارد به هیچ وجه حملهٔ خاصی به فلسفه نیست. کسانی که آثار لوتر را با دقت مطالعه کرده‌اند، می‌دانند که لوتر ارسطو را با چنین القابی مورد حمله قرار داده است: «نابودکنندهٔ تعالیم پاک»، «سخن‌باز و مغالطه‌گر»، «مخترع افسانه‌ها»، «فیلسوف نفرت‌انگیز»، «بُزِ نر» و «بت‌پرست

---

1. Cf. Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century, Edited with Historical Introductions* (SCM Press, 1966); Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism,* Eng. tr. by D. Lewis (Oliver and Boyd, 1962); Erik Routley, *Creeds and Confessions: The Reformation and its Modern Implications* (Duckworth, 1962).

2. Westminster Confession

3. Presbyterians

4. For the approach of post-Reformation thinkers cf. H. Heppe (ed.), *Reformed Dogmatics, Set out and Illustrated from the Sources,* Eng. tr. by G. T. Thomson (Allen and Unwin, 1950) and compare J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (Methuen, 1957).

5. Anglicans

کور».[1] القاب بیشتری نیز می‌توان ذکر کرد. این امر باعث شد که لوتر را مخالف غیرمسئول عقل‌گرایی بدانند. به علاوه، موجب آن شده است که این طرز فکر شایع شود که فلسفه و الهیات کتاب مقدس هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارد.

در هر حال، این تنها نیمی از واقعیت است. لوتر در زمانی که کمتر برافروخته بود چنین گفت: «وقتی راهب بودم اکثراً به کتاب مقدس با نظر تحقیر می‌نگریستند. هیچ‌کس مزامیر[2] را نمی‌فهمید. معتقد بودند که رسالهٔ رومیان مربوط به بعضی از مباحثه‌های زمان پولس است و برای عصر حاضر فایده‌ای ندارد. تصور می‌کردند که فقط اسکوتس، توماس و ارسطو می‌توانند آن را بخوانند»[3]. شرایط تغییر می‌یابد و سلیقه‌های دانشگاهی مانند هر چیز دیگری عوض می‌شود. می‌توان به جای سه اسم یادشده، نام‌های سارتر و آیر و ویتگنشتاین را در زمان کنونی ذکر کرد. شرایطی که لوتر به آن اشاره می‌کند، امروز هم تا حدی در دانشگاه‌های مغرب‌زمین حاکم است. فلسفه، کتاب مقدس را نامرتبط می‌داند و عقل جای مکاشفهٔ الهی را گرفته است.

اگر روحیات لوتر، زمانی که او در آن زندگی می‌کرد و فشارهایی که بر او وارد می‌شد، را در نظر داشته باشیم از طرز بیان او تعجب نخواهیم کرد. اما به طوری که بررسی‌های جدید نشان داده است، لوتر عقل را محکوم نمی‌کرد، زیرا خودش از عقل کاملاً استفاده می‌کرد. هدف اصلی حملهٔ او عبارت بود از سوءاستفادهٔ عقل که بر اثر آن فلسفه حقایقِ ایمانِ مسیحی را به دور انداخته بود. عقل جایگاه مناسب خود را در علوم و کارهای روزمره دارد. می‌توان آنچه را که در مقابل خود است درک کرد و ارزیابی نمود. با این همه، عقل را نمی‌توان یگانه معیار برای تشخیص حقیقت دانست.

به نظر لوتر سه روشنایی وجود دارد که هستی بشر را روشن می‌سازد:[4] اولی، نور

---

1. Cf. B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (OUP, 1962), pp. 1f. This work is a definitive study of Luther's approach to philosophy and theology.

2. Psalter

3. Cf. Gerrish, op. cit., p. 36.

4. *The Bondage of the Will* (1525), Eng. tr. by J. I. Packer and O. R. Johnston (James Clarke, 1957), p. 317; cf. Gerrish, op. cit., p. 171. For a general survey of Luther's teaching see P. S. Watson, *Let God Be God* (Epworth Press, 1947).

طبیعت است که در آن عقل و شعور معمولی برای حل بسیاری از مسائل روزمره کافی است؛ دومی، نور فیض و لطف الهی است که انسان با آن، از طریق مکاشفه در کتاب مقدس، به معرفت خدا می‌رسد و بدون آن چنین معرفتی امکان‌پذیر نیست؛ و سومی، نور جلال است که به آینده تعلق دارد. پرسش‌های زیادی مطرح است که کتاب مقدس برای آن‌ها جوابی ذکر نمی‌کند. ظاهراً تضادهایی وجود دارد مانند فرمانروایی الهی و مسئولیت انسان در مورد اعمالش که هم کتاب مقدس و هم تجربهٔ مسیحی وجود آن‌ها را روشن می‌سازد، اما کتاب مقدس و عقل موضوع را برای ما حل نمی‌کنند. لوتر معتقد بود که بهترین روش این است که به جای این‌که برای حل این مسائل به مناقشه بپردازیم، آن‌ها را همان‌طور که هستند به حال خود بگذاریم تا این‌که فیض الهی آن را حل کند.

در عین حال خداوند هر چه را که انسان دربارهٔ خود مسیح بداند یا تحمل فهمیدن آن را داشته باشد، ظاهر و مکشوف فرموده است. لوتر می‌گوید: «خطرناک است که انسان، مانند فلاسفه و راهبان، بخواهد دربارهٔ خدای آشکار به کمک عقل بشری و بی‌واسطهٔ مسیح که بهترین میانجی است تحقیق‌هایی انجام دهد و او را درک نماید ... کلمهٔ مجسم‌شدهٔ خدا که در آخور قرار گرفت و به صلیب کشیده شد، به ما بخشیده شده است. این کلمه، حکمت خدا و پسر پدر آسمانی است و میل و ارادهٔ خدا را در مورد ما به ما اعلام فرمود. شخصی که پسر خدا را ترک کند و از افکار و تصورهای خود پیروی نماید، در مقابل شکوه الهی مضمحل خواهد شد»[۱].

عقاید کالون در مقایسه با لوتر با رنگ و رویی کم‌رنگ‌تر، اما نظام‌یافته‌تر، بیان شده است. در واقع، در اصول هر دو با هم یکی هستند. هر دو از معرفت دوجانبهٔ خدا سخن می‌گویند.[۲] از یک طرف، تمام مردم به طور کلی از وجود خدا باخبر هستند.

---

1. Cf. Watson, op. cit., p. 95.

2. Cf. Watson, op. cit., pp. 73ff. with Calvin, *Institutes*, I. ii. 1. On Calvin's approach see Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Columbia University Press, New York, 1952); T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in the Theology of John Calvin* (Oliver and Boyd, ←

این امر هیچ ربطی به استدلال مدرسی ندارد، بلکه نوعی بیداری درونی عمیق نسبت به خداست.[۱] ممکن است نتوان آن را به طور کامل تعریف و تشریح کرد، اما می‌دانیم که وجود دارد. به علاوه شکوه و جلالی که در نظام خلقت وجود دارد، منعکس‌کنندهٔ جلال خداست.[۲] با این همه، انسان به قدری در گناه غرق شده که حساسیت روحانی خود را از دست داده است.[۳]

از طرف دیگر، خدا خودش را در کتاب مقدس، نه فقط به عنوان خالق، بلکه به مثابه نجات‌دهنده، در مسیح ظاهر و مکشوف فرموده است.[۴] خداوند از طریق کتاب مقدس با انسان سخن گفته و به شیوه‌ای خاص خود را مکشوف فرموده است و این طریق مکشوف شدن برای تمام دوره‌ها معتبر است.

بدیهی است که این موضوع پرسش‌های زیادی را مطرح می‌سازد: میان تاریخ و ایمان چه رابطه‌ای وجود دارد؟ میان وقایع گذشته و تجربه‌های دینی امروزی چه ارتباطی هست؟ در برخورد خدا با انسان، کتاب مقدس در واقع چه نقشی دارد؟ وقتی می‌گوییم کتاب مقدس کلام خداست، مقصودمان چیست؟ رابطه‌های موجود میان کلام مکتوب و کلمهٔ مجسم‌شده کدام است؟ بر اساس چه دلایلی می‌گوییم کتاب مقدس کلام خداست؟ به چه دلیل کتاب مقدس در تفسیر تجربه‌ها و عقاید دینی معیار اصلی است؟ موقعیت، ماهیت و نقش زبان دینی چیست؟ بین این نوع مکاشفه و مکاشفهٔ طبیعی چه پیوندی وجود دارد؟ ماهیت و حدود این مکاشفه چیست؟ آیا در آن محلی برای الهیات طبیعی وجود دارد؟ نظر مصلحان کلیسا در مورد ظهور الهی در طبیعت از چه جهت‌هایی با نظر متفکران کاتولیک، مانند آکوئیناس، تفاوت دارد؟

→

1952); and B. B. Warfield, 'Calvin's Doctrine of the Knowledge of God' in his *Calvin and Augustine*, edited by S. G. Craig (Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1956), pp. 29-130.

1. Calvin, *Institutes*, I. iii.
2. Ibid., I. iv.
3. Ibid., I. iv.
4. Ibid., I. ii. 1. For Calvin's further discussion of Scripture see *Institutes*, I. vi-xiv.

در مطالعهٔ سیر کلی فلسفه و ایمان در دوره‌ای که بیش از هزار سال به طول انجامیده است، امکان ندارد بتوانیم به تمام این پرسش‌ها جواب کافی بدهیم. من کوشیده‌ام بعضی از این پرسش‌ها را با تفصیل بیشتری در کتابی به نام کارل بارت و پیام مسیحی، که مربوط به بیان عقاید مصلحان کلیسا است، جواب بدهم. در این کتاب هم بعداً به پاسخگویی به بعضی از این پرسش‌ها می‌پردازم.[1] در این‌جا مقصودم این نیست که مسائل طرح‌شده را در پنج دقیقه حل کنم، بلکه می‌خواهم بگویم که این نوع پرسش‌ها موضوع اصلی فلسفهٔ دین را تشکیل می‌دهند. مصلحان کلیسا به خود فلسفه علاقه‌ای نداشتند. مهم‌ترین موضوع مورد علاقهٔ آن‌ها عبارت بود از اصلاح حیات، عبادت و تعالیم کلیسا بر اساس کلام خدا. این دلبستگی، پرسش‌های فلسفی مهمی مطرح می‌سازد که به دو دلیل مستلزم دقت فراوان است: دلیل اول، این است که مخالفان مسیحیت و کسانی که می‌خواهند ایمان بیاورند، حق دارند از دلایل حقانیت و ماهیت ایمان مسیحی مطلع شوند؛ دلیل دوم، این است که بررسی‌هایی که در این مورد به عمل می‌آید، در درازمدت باعث تقویت و عمیق شدن ایمان مؤمنان خواهد شد.

قبل از پایان دادن به بحث دربارهٔ مصلحان کلیسا، به یکی دو نکتهٔ دیگر اشاره می‌نماییم: نکتهٔ اول آن‌که باید در مورد آنچه هم‌اکنون دربارهٔ فلسفهٔ دین بیان داشتیم، تأکید به عمل آید. در انگلستان در کتاب‌های قبل از جنگ جهانی، نظریهٔ دوطبقه‌ای را که قبلاً شرح دادیم، جزء بدیهیات مسلم می‌شمردند.[2] وظیفهٔ فلسفهٔ دین عبارت بود از این‌که به دنبال دلایل عینی، یعنی دلایل غیرمسیحی برای ایمان مسیحی، بگردد. این روش در واقع قانع‌کننده نبود، زیرا در مرحلهٔ اول عملی نبود[3] و در مرحلهٔ دوم به پایه‌های واقعی ایمان مسیحی توجه نداشت. ایمان مسیحی باید روی پاهای خود بایستد و از خودش دفاع کند، وگرنه از بین خواهد رفت. از زمان خاتمهٔ جنگ این اعتقاد در میان فلاسفه و الهیدانان قوی‌تر شده که روش صحیح

---

1. Tyndale Press, 1967. See especially Chapter 2, 'The Word of God and the Knowledge of God' and Chapter 3, 'The Bankruptcy of Natural Theology'.

۲. ← همین کتاب، صص ۲۵ و ۲۶؛ قس: صص ۱۸۷ به بعد.

۳. ← همین کتاب، صص ۱۲ و ۱۸ به بعد.

همین است. در واقع، میان این نظر و دیگر رشته‌های فلسفه هماهنگی کامل وجود دارد. فلسفهٔ علم به بررسی ماهیت و پیش‌فرض‌ها و روش‌های پژوهش‌های علمی می‌پردازد. فلسفهٔ علم خودش مشغول انجام پژوهش‌های علمی نمی‌شود، بلکه به خصوصیت‌ها و ارزش روش‌ها و نتیجه‌های این پژوهش‌ها توجه دارد. فلسفهٔ دین هم همین کار را انجام می‌دهد. کمتر به محتوای تجربه‌های دینی توجه دارد، اما به شکل این تجربه‌ها و به پرسش‌هایی که در نتیجهٔ آن مطرح می‌شود، توجه می‌کند. به این ترتیب، مناسب‌ترین نقطهٔ آغاز برای فلسفهٔ دین مسیحی، از خارج از آن نیست، بلکه از داخل آن است. پایهٔ اصلی آن عبارت است از تجربهٔ مسیحی خدا در مسیح.

حال به نکتهٔ دوم می‌رسیم و آن این است: نظر مصلحان کلیسا در مورد حقیقت، اساساً ادامهٔ نظر آنسلم و نویسندگان کتاب مقدس است. این نظر به قول آنسلم این است: «من ایمان می‌آورم تا بفهمم»[۱]. یک فرد ناظر، بی‌آن‌که از طریق ایمان به مسیح تسلیم شود، ممکن نیست ماهیت واقعی مسیحیت را درک کند. او دیگران را به عنوان پدیدارهای خارجی مشاهده می‌نماید، اما نخواهد فهمید که مؤمن بودن چه مفهومی دارد. باز هم نظیر همین امر در علوم وجود دارد. شناخت در نتیجهٔ بررسی و تجربه به دست می‌آید، نه برعکس آن. تنها تفاوتی که وجود دارد این است که در علوم، تجربه ممکن است در معرض آزمایش همگان قرار بگیرد و احتیاجی به تسلیم و ایمان شخصی نیست.

در عهد جدید هم به همین روش برخورد می‌نماییم. عیسی تمام تعالیم و پیام خود را یکجا عرضه نفرمود. لازم بود مردم شخصاً به او تسلیم شوند تا بر حق بودن این پیام را درک کنند. مسیح به کسانی که او را پیروی می‌کردند، درک و فهم عطا می‌فرمود.[۲] با پیروی از مسیح است که مردم با خدای پدر روبه‌رو می‌شوند.[۳]

در خاتمه باید این پرسش را مطرح کنیم: آیا این روش ما را به دور باطل[۴] نمی‌کشاند؟ از قرار معلوم به دلایل «عینی» دسترسی نداریم. وجود خدا را نمی‌توان از

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۵، و ۲۵ به بعد.

2. Cf. Mark 8:27-30; John 1:12f.; 7:17; 1 Corinthians 1:30.

3. Cf. Matthew 11:27f.; John 14:6-11. On this see further *Karl Barth and the Christian Message*, pp. 28-32, 69ff.

4. vicious circle

روی دلایل منطقی و علمی ثابت کرد، بلکه این امر مربوط به بیداری درونی است. رسیدن به حقایق اصلی انجیل مسیحی مستلزم تسلیم فردی است. برای پاسخگویی به این مشکل می‌توان گفت که در استدلال، دور وجود دارد، اما دور باطل نیست. در واقع، نقطهٔ مستقل مناسبی وجود ندارد که انسان بتواند در خارج از خود و تجربهٔ خود بایستد و به داوری بپردازد. وقتی می‌گوییم دلایل «عینی» وجود ندارد، این سخن به این معنا نیست که هیچ دلیلی در دست نداریم.

کالون کتاب مقدس را با عینک مقایسه می‌کند که به ما دید صحیح می‌دهد.[۱] وقتی می‌توان به ارزش و فایدهٔ عینک پی برد که آن را مورد استفاده قرار داد؛ کتاب مقدس هم همین‌طور است. وقتی ارزش آن روشن می‌شود که به توانایی آن در مورد تفسیر تجربه‌های انسان و معرفت بخشیدن برای شناسایی خدا پی ببریم. در این مورد مثال دیگری ذکر می‌کنیم. درک و تشخیص حقایق دینی مانند تشخیص رنگ‌هاست. چطور می‌فهمیم که فلان شیء زرد است؟ ممکن است بگوییم که مانند دیگر اشیاء زرد است. اما چطور می‌فهمیم که آن‌ها زرد هستند؟ در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسیم که زردی را به وسیلهٔ دیدن آن تشخیص می‌دهیم. وقتی آن را درک می‌نماییم که مشاهده کنیم.

البته این تمثیل‌ها دارای محدودیت‌هایی هستند. وقتی دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم، به ناچار باید از زبان تمثیلی استفاده کنیم، زیرا خدا در زمان و مکان محدود نیست. اما از طرف دیگر، همین زبان تمثیلی امکان خوبی برای مقایسه فراهم می‌آورد. حقیقت مسیحیت وقتی روشن می‌شود که طبق آن در دنیای خارج زندگی کنیم.[۲]

۳
عقل‌گرایی[۳]

در زبان روزمره، عقل‌گرایی این معنا را پیدا کرده است که باید کوشید تا همه چیز را در پرتو عقل مورد قضاوت قرار داد. در نتیجهٔ این طرز فکر، این تصور به وجود آمده

---

1. *Institutes*, I. xiv. 1.
2. Cf. *Karl Barth and the Christian Message*, pp. 35-38.
3. rationalism

است که هرگاه چنین شود، عقل یکسره از امور فوق‌طبیعی رهایی خواهد یافت و ما می‌مانیم و طبیعت و حقایق خشک. اما در معنای فنی‌تر و فلسفی‌تر این واژهٔ عقل‌گرایی، به رهیافتی اشاره دارد که اختصاصی‌تر است و قطعاً کمتر جنبهٔ الحادی[1] دارد. عقل‌گرایان قرون هفدهم و هجدهم در شیوهٔ تنظیم نظام فلسفی خود با یکدیگر تفاوت‌های زیادی داشتند، لیکن همگی در این مورد همنظر بودند که عقل بر جهان هستی حکم می‌راند و خود آدمی قادر به درک آن است. در پس نظام پیچیدهٔ طبیعت یک ذهن عقلانی وجود دارد که با استفادهٔ صحیح از عقل، قابل شناختن است. اگر اطلاعات صحیح در اختیار ما قرار گیرد، می‌توانیم تصویری از حقیقت را ترسیم کنیم، مشروط بر این‌که استنتاج‌های صحیح منطقی انجام دهیم.

مصلحان کلیسا در قرن شانزدهم دلمشغول موضوع خدا بودند. آنان عمل خدا در مسیح را، آن‌طور که کتاب مقدس بدان گواهی می‌داد، به عنوان نقطهٔ آغاز کار برگزیدند؛ این مبدأ عزیمت آن‌ها برای اندیشیدن به جهان بود. عقل‌گرایان قرن هفدهم نه چندان مجذوب خدا، بلکه مجذوب جهان بودند. بسیاری از آنان دانشمندانی بودند که کشفیات مهمی در ریاضیات، مخصوصاً در هندسه، به عمل آوردند. نقطهٔ شروع کارشان منطق بود، و شیوه‌های کارشان از ریاضیات اقتباس می‌شد. آن‌ها اشخاص بی‌دینی نبودند. در هر حال، مفهوم خدا جایگاه کمابیش مهمی را در تفکرشان اشغال کرده بود. اما مسئلهٔ اصلی برای آن‌ها مسئلهٔ رابطهٔ شخصی با کسی نبود که تمام مردم باید به او حساب پس دهند، بلکه علاقه‌مند بودند که ساختار عقلانی کائنات را درک نمایند. نظر آن‌ها در مورد کائنات معلوم می‌کرد که برای خدا چه نقشی قائل شوند.

دکارت

اولین فیلسوف بزرگ در میان فلاسفهٔ عقل‌گرا، رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰) است. او با شارل اول[2]، الیور کرامول[3]، کپلر، گالیله، و هاروی[4] معاصر بود. دکارت نه در

---

1. atheistic 2. Charles I 3. Oliver Cromwell
4. Harvey

یک دانشگاه، بلکه در مدرسهٔ ژزویت‌ها[1] تحصیل کرد. اما این برای او نقص محسوب نمی‌شود، زیرا پایهٔ ریاضیات او در این کالج بسیار قوی‌تر از آن چیزی شد که از بسیاری از دانشگاه‌های دیگر می‌توانست به دست آورد. چون می‌خواست زندگی آزادی داشته باشد، وارد خدمت سربازی شد. در ارتش‌های ممالک متعددی در اروپا خدمت کرد و همیشه مراقب بود که با شروع جنگ به جای دیگری منتقل شود. دکارت با دعوت ملکهٔ کریستینا[2] به سوئد رفت. این ملکه (به قول برتراند راسل)[3] خیال می‌کرد که چون ملکه است حق دارد وقت اشخاص بزرگ را تلف کند. ملکه برای درس‌های روزانه فقط ساعت پنج بامداد وقت داشت. این امر همراه با سرمای شدید زمستانی در مناطق اسکاندیناوی، باعث شد که عمر این فیلسوف کوتاه شود.

به نظر می‌رسد که دکارت همیشه کوشش می‌کرد تا خود را یک فرد بسیار مؤدب و معمولی نشان دهد. گفته شده است که کم کار می‌کرد و کم می‌خواند. خود را با چند رشته از علوم از جمله طب مشغول می‌کرد. اما مهم‌ترین کار او در رشتهٔ هندسه و فلسفه بود. در رشتهٔ اول مبادرت به پایه‌گذاری هندسهٔ تحلیلی نمود. در فلسفه، پیشگام مکتب عقل‌گرایی و شک دکارتی شد. دو اثر مهم فلسفی او عبارتند از: گفتار در روش[4] (۱۶۳۷) و تأملات[5] (۱۶۴۱).[6]

در گفتار در روش، دکارت شهادت عقلی خود را بیان می‌دارد. وی شرح می‌دهد که چگونه در زمستان ۱۶۱۹-۱۶۲۰ به یک بخاری وارد شد (به نظر مفسران مقصود او اتاقی بود که به وسیلهٔ بخاری گرم شده بود[7]) و تمام روز را به تفکر پرداخت. وقتی وارد گرمخانه شد فلسفهٔ او نیم‌پخته بود. وقتی بیرون آمد، اصول اولیهٔ فلسفه‌اش کامل شده بود. او تصمیم گرفت به عنوان اولین اصل «هیچ چیز را به عنوان حقیقت نپذیرد، مگر این‌که حقیقت آن برای او روشن باشد»[8]. الگوی آرمانی و روش او بر

---

1. Jesuit College 2. Queen Christina

3. *History of Western Philosophy* (Allen and Unwin, 1946), p. 582.

4. *Discourse on method* 5. *Meditations*

6. Both works appear in a convenient English translation published by Everyman (1912) 1949. References below are to this edition.

7. *Discourse,* Part ii (p. 10) 8. Ibid., p. 15

ریاضیات پایه‌ریزی شده بود. وی سخنان خود را چنین ادامه می‌دهد: «زنجیرهٔ طولانی استدلال‌های ساده و آسان که هندسه‌دانان به کمک آن مشکل‌ترین مسائل را حل می‌کنند، مرا به این نکته رهنمون شد که تمام چیزهایی که انسان قادر به درک آن باشد، به همین طرز با یکدیگر مربوطند و هیچ چیز آنچنان از ما دور نیست که نتوان به آن دسترسی پیدا کرد و هیچ چیز چنان پنهان نیست که نتوان آن را کشف کرد، مشروط بر این‌که امور غیرحقیقی را به جای حقیقی نپذیریم و همیشه ترتیبی را که برای رسیدن از یک حقیقت به حقیقت دیگر لازم است، رعایت نماییم»[۱].

بدین‌طریق، شک دکارتی و عقل‌گرایی متولد شد. شک دکارت به این معناست که در بررسی‌های جدی فلسفی هر چیزی را که در مورد آن شک وجود دارد، دور کنیم. عقل‌گرایی ظاهراً کلیدی را در اختیار فلاسفه قرار می‌دهد که نه فقط روش جدید علمی را تضمین می‌کند، بلکه درِ ورود به تمام حقایق را می‌گشاید، زیرا هر چند اتکا بر مشاهده و تجربه ممکن است باعث فریب ما شود، اما استدلال‌های عقلی خلل‌ناپذیر است.

دکارت با این اعتقادات به بررسی ساختار جهان هستی پرداخت. چون شک‌های خود را آزاد گذاشته بود، این احتمال را پذیرفت که تمام افکارش خواب و خیال است. پس چطور می‌توانست اطمینان داشته باشد که جهان وجود دارد؟ پاسخ او سه مرحلهٔ اصلی داشت: اولاً، به این نتیجه رسید که اگر دربارهٔ هر چیز دیگری شک کند، یک موضوع هست که شک کردن دربارهٔ آن محال است و آن این حقیقت است که او شک می‌کند. این امر به نوبهٔ خود دکارت را به این حقیقت آشکار رهبری کرد که «من فکر می‌کنم، پس من هستم»[۲]. همین حقیقت محض که او شک می‌کرد، و به همین دلیل فکر می‌کرد، بیانگر آن بود که او باید وجود داشته باشد.[۳]

دومین گام در این استدلال اثبات وجود خدا بود. برای برداشتن این گام دکارت از ترکیب اصل علیت و برهان هستی‌شناسانه استفاده کرد. از یک‌طرف، تصور او از خود به عنوان یک موجود محدود، مستلزم آن بود که یک موجود نامحدود وجود دارد.[۴] از

---

1. Ibid., p. 16. 2. *Cogito ergo sum* 3. Ibid., Part iv (pp. 26f.)
4. *Meditations*, iii

طرف دیگر، تصور وجود کامل[1]، مستلزم وجود آن است.[2] سومین و آخرین گام اثبات این ادعا بود که چون خدا کامل است، امکان ندارد ما را فریب دهد. اگر افکار واضح و متمایز ما صحیح نبود، خدا این موضوع را به ما می‌فهمانید. بدین‌طریق می‌توان مطمئن بود که تمام استنتاج‌های منطقی ما دربارهٔ واقعیت دارای اعتبار است.[3]

به فلسفهٔ دکارت ایرادهای متعددی گرفته شده است. قبلاً اعتبار برهان‌های هستی‌شناسانهٔ مربوط به اثبات وجود خدا را مورد بررسی قرار دادیم.[4] اگر این استدلال از اعتبار ساقط شود، تمام نظام دکارتی متزلزل خواهد شد. جملهٔ معروف من فکر می‌کنم، پس هستم، نیز مورد حمله‌های متعدد فلاسفه قرار گرفته است. برتراند راسل از جمله کسانی است که به مغالطه‌آمیز بودن این استدلال اشاره کرده است.[5] اگر دکارت واقعاً مایل است که با شک شروع کند، مقدمهٔ آغازین او باید این باشد که «شک‌هایی وجود دارد». او نباید از این امر چنین نتیجه بگیرد که یک موجود شخصی یعنی «من» با تمام خصوصیاتی که در زندگی روزمره بدیهی شمرده می‌شود، وجود دارد. این موجود یعنی «من»، ناخوانده به برهان وارد شده است. از طرف دیگر، از وجود شک نمی‌توان به طور منطقی چنین نتیجه گرفت که شخص وجود دارد، بلکه صرفاً همان‌گویی‌ای است که تغییر چهره داده و همان سخن است که با کلمه‌های دیگری ابراز شده است.[6] در این صورت این جمله صرفاً تأیید مجدد وجود خودش است.

---

1. Perfect Being

۲. «من دریافتم که وجود این موجود مشتمل بر تصوری مشابه با این است که برابری سه زاویهٔ یک شکل با دو قائمه، تصور مثلث را در پی دارد... و این‌که در نتیجه لااقل به همان اندازه که هر اثبات هندسی می‌تواند قطعی باشد، این‌که خدا که کامل‌ترین موجود است هست، یا وجود دارد، قطعی است» (*Discourse*, part iv, p. 30)؛ در مورد بحث‌های هستی‌شناختی ← همین کتاب، صص ۱۰ - ۱۴.

3. *Discourse*, part iv (pp. 31f.).

۴. ← همین کتاب، صص ۱۱ به بعد.

5. *History of Western Philosophy*, pp. 589f.

۶. مقایسه کنید با سخن آیر: «اگر من با این حقیقت شروع کنم که در حال شک کردن هستم، به نحوی معتبر می‌توانم نتیجه بگیرم که من فکر می‌کنم و من هستم. این بدان معناست که اگر شخصی چون خود من وجود داشته باشد، بنابراین شخصی چون خود من وجود دارد و اگر من می‌اندیشم، من می‌اندیشم» (*The Problem of Knowledge*, Pelican, 1956, p. 46).

به علاوه، این پرسش پیش می‌آید که آیا حتی یک شکاک افراطی می‌تواند استدلال‌های خود را واقعاً بدون هیچ دلیل دیگری بر اساس شک شروع کند؟ ممکن است بیان این مطلب آسان نباشد، اما همه توجه داریم که ما با شک‌های خود تنها نیستیم. ما در محیطی زندگی می‌کنیم که در آن انسان‌های دیگر، و موجودات دیگر و همچنین خدا هم وجود دارد. به طور خلاصه، می‌توان گفت که فلسفهٔ دکارتی از جای نادرستی شروع می‌شود.

عده‌ای دکارت را اولین فیلسوف عصر جدید می‌دانند. این عقیده چندان صحیح نیست. دکارت از استدلال‌های قرون وسطایی در مورد اثبات وجود خدا استفاده کرده است. او هم مانند فلاسفهٔ قرون وسطا به مابعدالطبیعه علاقه‌مند بود و تا آخر عمر خود، اسماً کاتولیک ماند. با این حال، به یک معنا می‌توان قبول کرد که دکارت نمایندهٔ مبدأ عزیمت جدیدی در فلسفه است. علاقهٔ دکارت به خدا برای خود خدا نبود، بلکه به دلیل وجود جهان بود. خدا به طور مصنوعی به صحنه آورده می‌شود تا حقانیت نظریات ما در مورد جهان را تضمین نماید و نقش دیگری ندارد. جای تعجب نیست که فلاسفهٔ بعدی که نظریات دکارت را قبول داشتند، از روش او پیروی نمی‌کردند، و این او را کاملاً از صحنه خارج کرد.

اسقف اعظم، ویلیام تمپل، در یکی از اوقاتی که مشغول تفکر بود، از خودش این پرسش را کرد که: فاجعه‌بارترین زمان در تاریخ اروپا چه زمانی بود؟ و به پرسش خود چنین جواب داد که: «این زمان وقتی بود که دکارت در اتاقی که با بخاری گرم شده بود، خودش را محبوس کرد»[1]. منظور تمپل در مرحلهٔ اول اشاره به عقیدهٔ دکارت دربارهٔ خدا نبود، بلکه مقصودش تحولی بود که او در جریان تفکر اروپایی ایجاد کرد. این امر نشانه‌ای از تغییر گرایش فلسفی و تأکید بر این اصل بود که نقطهٔ شروع مطمئن فلسفه پناه جستن آن در خودآگاهی فردی است. درواقع تمپل تا آن‌جا پیش می‌رود که لوتر را همتای روحانی دکارت در فردگرایی فلسفی[2] او

---

1. *Nature, Man and God* (Macmillan, 1934), p. 57. The whole chapter (pp. 57-81) on 'The Cartesian Faux-Pas' is worth studying as a critique of Descartes.
2. philosophical individualism

می‌داند.[۱] با این حال، تمپل در مورد لوتر اشتباه می‌کند. این نظر اسقف اعظم تمپل نشان می‌دهد که اطلاعات وی دربارهٔ لوتر و اصلاحات کلیسا بسیار کم بوده است. زیرا وقتی لوتر با مقامات کلیسایی برخورد پیدا کرد، موضع خود را ترک ننمود، چرا که موضع او نه بر وجدان شخصی خودش، بلکه بر کلام خدا متکی بود. وجدان لوتر مطیع کلام خدا بود. مرجع نهایی لوتر در خارج از خودش قرار داشت و از این نظر شبیه الهیدانان قرون وسطا بود. اما نظر تمپل در مورد دکارت قابل قبول‌تر است. این فیلسوف فرانسوی یک جریان فکری به وجود آورد که بسیاری از پیروان آن، نظام فلسفی اصلی او را رد کردند. او آگاهی فردی را به عنوان معیار نهایی یافتن حقیقت اعلام نمود.

خود دکارت اطمینان داشت که واقعیت عینی را با توجه به نظریه‌اش دربارهٔ تصورات واضح و متمایز پیدا کرده است که برخلاف امور تجربی، غیرقابل تغییر و تزلزل‌ناپذیر است. اما در واقع، برخلاف آنچه خودش فکر می‌کرد، نه جملهٔ من فکر می‌کنم، پس هستم چندان قابل اعتماد بود و نه برهان هستی‌شناسانه و نه روشی که به کار برد. عمل فکر کردن به تنهایی (حتی وقتی ترتیب آن منطقی باشد)، ممکن نیست ثابت کند که چیزهایی که دربارهٔ آن‌ها فکر می‌شود، حتماً وجود دارند. زمانی می‌توان فکری را صحیح دانست که با موضوع خودش مطابقت داشته باشد. این امر فقط هنگامی امکان‌پذیر است که آن را تجربه نماییم. اما این درست همان چیزی است که دکارت کوشش کرد آن را از فلسفه خارج کند. در واقع، دکارت میان ذهن و تفکرات آن از یک طرف، و جهان و تجربه از طرف دیگر، شکاف ایجاد کرد. این روش به شدت (و به حق)، مورد مخالفت تجربه‌گرایان انگلیسی قرار گرفت.[۲] با این همه، فلسفهٔ دکارت در دیگر نقاط قارهٔ اروپا تسلط کامل یافت و مکتب عقل‌گرایی وی بر فلسفهٔ اروپا، به ویژه آلمان، تقریباً تا اواخر قرن هجدهم تأثیر بسیار گذاشت. حتی وقتی عقل‌گرایی سرانجام متروک شد، هنوز هم عده‌ای وجود داشتند که خود آگاهی فردی را نقطهٔ شروع و حتی تنها تکیه‌گاه خود در فلسفه می‌دانستند.

---

1. Ibid., pp. 62ff.

۲. ← همین کتاب، صص ۵۸ به بعد؛ قس: ص ۹۸.

اسپینوزا[1]

باروخ بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) در آمستردام هلند از پدر و مادری یهودی متولد شد. چند سال قبل از تولد وی، دولت هلند آزادی عقاید را اعلام داشته و بدین‌طریق به پناهگاهی تبدیل شده بود که افراد زیر ظلم و ستم یا کسانی که ممکن نبود کتاب‌های خود را در جای دیگری چاپ کنند، به آن‌جا پناه می‌بردند. اسپینوزای جوان از این حق نهایت استفاده را به عمل آورد. هر چند به عنوان یک یهودی تربیت شد، اما افکار آزاد وی باعث اخراج او از کنیسهٔ یهودیان شد. از آثار بعدی او می‌توان فهمید که از نقادان اولیهٔ کتاب مقدس است.[1] لیکن فقط نقادی کتاب مقدس نبود که باعث شهرت وی شد. در سال ۱۶۶۳ رساله‌ای انتشار داد که با روش هندسی دکارت نوشته شده بود. این تنها کتابی است که در زمان حیات او به نام خودش منتشر شد. در سال ۱۶۷۰ رسالهٔ الهیات و سیاست[2] را نوشت. مهم‌ترین اثر او که مخفیانه در سال مرگش انتشار یافت، کتاب اخلاق[3] یا براهین هندسی[4] بود. این کتاب (به طوری که از نام لاتین آن برمی‌آید) هم از روش هندسی پیروی می‌کند و هم دارای تعاریف، اصول متعارفه، گزاره‌ها و برهان‌ها است (در ذیل آن‌ها نیز در جای خود Q. E. D. (ثبت‌المطلوب) می‌آمد).

دربارهٔ اسپینوزا نظریات ضد و نقیضی بیان شده که از آن جمله است: کافر نفرت‌انگیز، مست خدا و نظایر آن. او در واقع همه‌خداباور[5] بود. اما همه‌خدایی او جنبهٔ ادبی و شاعرانه نداشت، بلکه عقل‌گرایانه بود. اسپینوزا اساس عقاید خود را بر اصول دکارتی قرار داده بود. او مانند دکارت از امور واضح و متمایز که به نظر خودش به صورتی کاملاً بدیهی و واقعی است، آغاز می‌کرد. برای اثبات حقیقی بودن این امور، فقط باید تعریف‌های صحیح ارائه شود. پایهٔ نظریات او متکی بر جوهر[6] است که

---

1. Cf. E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation* (Lutterworth Press, 1955), pp. 45f. 2. *Tractatus Theologico-Politicus*

3. A useful working edition of Spinoza is *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, Eng. tr. by R. H. M. Elwes, 2 vols. (Bohn's Philosophical Library, 1883; reprinted by Dover Publications, New York, 1951).

4. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* 5. pantheist

6. substance

وی آن را این طور تعریف می‌کند: «چیزی قائم به ذات است که بی‌میانجی به تصور می‌آید یعنی تصورش به تصور چیز دیگری که از آن ساخته شده باشد، متکی نیست»[1]. اسپینوزا این موضوع را از بدیهیات می‌شمارد و چنین ادامه می‌دهد: «پس اگر کسی بگوید که تصوری واضح و متمایز، یعنی تصوری واقعی، دربارهٔ جوهر دارد، اما در عین حال در وجود چنین جوهری شک داشته باشد، وی مانند شخصی است که بگوید عقیده‌اش درست است با این همه، به درست بودن آن، شک دارد»[2]. از این‌جا به استدلال خود ادامه می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که فقط یک جوهر وجود دارد[3] و این جوهر را می‌توان یا خدا دانست یا طبیعت، زیرا به نظر او «هر چه هست خداست و بدون خدا هیچ چیز ممکن نیست باشد یا به تصور آید»[4].

در نگاه اول، گزارهٔ اخیر را می‌توان به معنای خداپرستی مسیحی دانست.[5] اما اسپینوزا بلافاصله به روشنی بیان می‌دارد که این‌گونه نیست. خدا خارج از طبیعت وجود ندارد، بلکه در داخل آن است. وی می‌گوید: «خدا علت همه چیز و در داخل همه چیز است، نه علت موقتی به وجود آمدن آن‌ها»[6]. هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم خدا یا طبیعت، زیرا هر دو یکی است. تفاوت فقط در تأکید است. هنگامی که از خدا سخن می‌گوییم، توجه را به علت جلب می‌نماییم، اما وقتی از طبیعت حرف می‌زنیم، در واقع، از آفریدهٔ خدا آنچنان که هست، سخن می‌گوییم.

اسپینوزا تعالیم خود را با جزئیات قابل ملاحظه‌ای بیان می‌دارد. در استدلال‌های خود اختیار را به کلی نفی می‌نماید[7] و همچنین نمی‌پذیرد که خدا می‌تواند به شیوه‌ای فردی به انسان‌ها عشق بورزد.[8] تمام نظام فلسفی او مانند

---

1. *Ethics*, Part I, Definition iii.

2. Ibid., Part I, Proposition viii, Note 2.

3. Ibid., Part I, Proposition xiv.

4. Ibid., Part I, Proposition xv.

۵. خداباوری را می‌توان به عنوان این باور تعریف کرد که بنیانِ غایی چیزها یک حقیقتِ واحدِ برتر است که منشأ همه چیز غیر از خود است، اما در وجودِ خود وابسته به آن‌ها نیست. این حقیقت، تمام و کامل است و در نتیجه شایستهٔ پرستش بی‌قید و شرط است.

6. Ibid., Part I, Proposition xviii.

7. Ibid., Part V.

8. Ibid., Part V, Proposition xix.

قضایای هندسی غیرشخصی و مکانیکی است. برهان اسپینوزا با وجود ظاهر محکم و سختی که دارد، اما در عین حال خدشه‌پذیر است. علاوه بر این‌که در طرز ارائهٔ استدلال‌ها کاستی‌هایی وجود دارد، کل نظام فلسفی او متزلزل است، زیرا اسپینوزا از تثبیت اعتبار تعریف‌ها و روش‌های فلسفی خود درمی‌ماند.

با این همه، اسپینوزا حتی زمانی که متفکران اروپا از مکتب او کناره‌گیری کردند، مورد تحسین همگان بود. سعی در به وجود آوردن نظامی که همه چیز را در برگیرد و خدا و انسان را یک جا بیاورد و علت همه چیز را یک واقعیت واحد روحانی معرفی کند، باعث اعجاب ایدئالیست‌های قرن نوزدهم شده بود. آنان از شوق دسترسی به چنین حقیقتی، از مواجه شدن با امواج و صخره‌ها نمی‌هراسیدند و برایشان چندان اهمیتی نداشت که آیا این نظام را می‌توان با مسیحیت تاریخی و دین بدان‌گونه که تجربه و بدان عمل می‌شود، هماهنگ کرد یا خیر. مسئله برای مسیحیت تاریخی، شکل حادتری به خود می‌گرفت. هرگاه واقعیت با این نظام مطابقت داشت، جای خوشحالی بود و هر وقت مباینتی دیده می‌شد، از واقعیت صرف نظر می‌کردند. حتی امروز هم این رؤیای جذاب، قدرت خود را از دست نداده است. جان رابینسون[1] در کتاب خود به نام صمیمیت در مقابل خدا[2]، در واقع تحسین تیلیش[3] از اندیشهٔ اسپینوزا را در این مورد که می‌گوید خدا مافوق و ورای موجودات قرار ندارد، بلکه در داخل آن‌هاست، در جملهٔ: «خدا به مثابه زمینهٔ خلاق تمام موجودات طبیعی» منعکس کرده است.[4] در این مورد بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد.[5]

لایب‌نیتس

دکارت اسماً کاتولیک بود و اسپینوزا یک یهودی آزاداندیش. لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، فیلسوف شهیر پروتستان، به هر دو فیلسوف یادشده مدیون است. لایب‌نیتس یکی از نابغه‌های زمانه بود. با نیوتن در این افتخار شریک شد که اساس

---

1. John Robinson 2. *Honest to God* 3. Tillich
4. *Honest to God* (SCM Press, 1963), p. 31.
۵. ← همین کتاب، صص ۲۱۹ به بعد، و ۲۳۶ به بعد.

روش محاسبات بی‌نهایت کوچک[1] را پایه‌ریزی کرد. کار ارزشمند او در مورد منطق نمادین[2]، که چند قرن مخفی مانده بود، در قرن حاضر مکشوف شد. وی یک ماشین حساب اختراع کرد (و همین امر باعث شد که به عضویت انجمن سلطنتی پذیرفته شود). آکادمی پروس اصولاً توسط او پایه‌ریزی شد. او با بزرگ‌ترین متفکران اروپا ملاقات کرد و با آن‌ها مکاتبه داشت. علاوه بر این‌که فیلسوف بود، به عنوان یک مرد سیاسی هم اشتهار فراوانی داشت. لایب‌نیتس آثار زیادی دارد، اما آنچه فلسفهٔ او را به بهترین نحو بیان می‌کند، کتاب کوچک او به نام مونادولوژی[3] است (که در ۱۷۱۴ نوشته شد و در ۱۷۲۰ انتشار یافت)[4].

به نظر لایب‌نیتس کائنات از تعداد بی‌شماری موناد[5] یا «جوهرهای بسیط»[6] تشکیل شده که دارای «اجزا» نیستند و «هیچ روزنی ندارند که چیزی به آن‌ها داخل یا از آن‌ها خارج شود»[7]. این مونادها غیرقابل تقسیم[8] و دائماً فعال هستند. هر موناد مظهری از کل وجود است. مونادها دارای سلسله مراتب صعودی هستند و از پست‌ترین مراحل که تقریباً هیچ است، شروع شده به عالی‌ترین مرحله، یعنی خدا، می‌رسند. لایب‌نیتس وجود خدا یا واجب‌الوجود[9] یا جوهر بسیط اولیه[10] را که تمام مونادها از او خلق و صادر شده و به وجود آمده‌اند از طریق برهان هستی‌شناسانه ثابت می‌کند»[11]. لایب‌نیتس جهانی را مجسم می‌نماید که در آن همه چیز با مکانیسم کامل جریان می‌یابد و «گناهان طبق نظام طبیعی و براساس ساختمان طبیعت مجازات خود را همراه خود دارند. همچنین اعمال نیکو پاداش خود را از طریق مکانیسمی که به بدن مربوط می‌شود، دریافت می‌دارند، هر چند این امر

1. infinitesimal calculus
2. symbolic logic
3. *Monadology*
4. For a selection of his writings see Leibniz, *Philosophical Writings* , translated by M. Morris (Everyman, 1934).
۵. monad: جوهر فرد یا بسیط که لایب‌نیتس آن را مادهٔ کائنات و آفرینش می‌داند. ـ م.
6. simple substances
7. *Monadology*, i, vii.
8. indivisible
9. Necessary Being
10. the original simple substance
11. Ibid., xlv; cf. xlvii. On the ontological argument see the present work, pp. 20-24, 51f., 97f.

همیشه نمی‌تواند و نباید بی‌واسطه انجام شود»[1].

بحث بیشتر در این مورد و ارزیابی عقاید متفکری مانند لایب‌نیتس، مستلزم این است که از قلمرو موضوع کتاب حاضر بسی دورتر برویم. وقتی لایب‌نیتس فوت کرد، حامیانش نسبت به او کم‌لطف شدند، اما عده‌ای از پیروانش، مانند ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴)[2]، عقاید او را با بعضی تغییرها اشاعه دادند. با کمک چنین افرادی عقل‌گرایی در قرن هجدهم، فلسفهٔ مورد قبول دانشگاه‌های آلمان شد.

امروزه عقل‌گرایی متروک شده و چه از منظر فلسفه به آن نگاه کنیم و چه از منظر الهیات مسیحی دلیل این امر در هر دو مورد یکی است. غیرممکن است بتوان با تعریف‌های پیشین[3] و به آسانی، بدون اثبات صحت آن‌ها از طریق تجربه، تصویر کاملی از حقیقت ترسیم کرد. در مورد فلسفه این سخن به آن معناست که عقل‌گرایان در کوشش‌های خود برای درک مابعدالطبیعیِ نظام طبیعت راه خطا را در پیش گرفته بودند. اما از نظر الهیات نیز در راه نادرستی بودند. خدای عقل‌گرایان یک خدای فرضی و انتزاعی و زاییدهٔ نظام فلسفی بود، نه خدایی که بتوان او را مشخصاً در تاریخ و در تجربه‌های فعلی پیدا کرد. به علاوه، وجود خدا مبتنی بر استدلال‌هایی بود که همان‌طور که دیدیم، چندان قابل اطمینان نیست.[4] پس جای تعجب نیست که وقتی اندیشمندان بعدی روش عقل‌گرایی را رد کردند و دلایل قدیمی اثبات وجود خدا را بی‌اعتبار خواندند، چنین تصور نمودند که خدا و دین کاملاً از بین رفته و چاره‌ای جز قبول لاادری‌گری و الحاد محض باقی نمانده است.

پاسکال

قبل از این‌که بحث دربارهٔ عقل‌گرایی را خاتمه دهیم، لازم است به این نکتهٔ مهم اشاره نماییم که تمام دانشمندان و اندیشمندان اروپایی عقل‌گرا نبوده‌اند. بلز پاسکال

---

1. Ibid., lxxxix.

2. Wolff's *Preliminary Discourse on Philosophy in General* is available in the edition of R. J. Blackwell in the paperback Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill, Indianapolis and New York.

3. a priori

۴. به قول مولانا: پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(۱۶۲۳-۱۶۶۲) تقریباً معاصر دکارت بود. او هم مانند دکارت، عالم، ریاضی‌دان و کاتولیک بود، اما رویکرد او به دین متفاوت بود.

در سال ۱۶۴۶ پاسکال با آیین ژانسنیسم[1] آشنا شد که نهضتی کاتولیکی بود با این اندیشهٔ آوگوستین که شدیداً تأکید داشت بر این‌که انسان برای رستگاری به فیض و لطف الهی[2] نیاز دارد و همین تعلیم بود که در سال ۱۶۵۳ پاپ اینوسنت دهم[3] آن را محکوم کرد. مدت کوتاهی پس از آن پاسکال با این گروه روابط بسیار نزدیکی برقرار ساخت و به مرکز آن‌ها در دیر پورت ـ رویال[4] پاریس رفت و آمد کرد. مدتی فعالیت‌های علمی خود را دنبال کرد و از محیط پاریس لذت برد. لیکن در نوامبر ۱۶۵۴ «تحولی قطعی»[5] در زندگی پاسکال به وجود آمد و او توانست «خدای ابراهیم، خدای اسحق و خدای یعقوب، نه خدای فلاسفه و دانشمندان» را پیدا کند. در فاصلهٔ بین سال‌های ۱۶۵۶ و ۱۶۵۷ کتاب نامه‌های اسقفی[6] را در دفاع از ژانسنیسم در مقابل ژزویت‌های مخالف آنان چاپ کرد که فوراً در فهرست کتاب‌های ممنوعه قرار گرفت. اما مهم‌ترین اثر پاسکال کتاب اندیشه‌ها[7] است.[8]

پاسکال در نظر داشت دفاعیه‌ای بنویسد و آزاداندیشان معاصر خود را که نسبت به عقاید مسیحی بی‌تفاوت بودند، مخاطب قرار دهد. این کتاب ناتمام ماند. پاسکال فقط یادداشت‌های پراکنده‌ای از تفکرات خود روی کاغذ تهیه کرد که به هم سنجاق شده بود. نام اندیشه‌ها نوع کتاب را نشان می‌دهد، اما قدرت و دقت این افکار را روشن نمی‌سازد.

گاهی پاسکال به استدلال می‌پردازد که از آن جمله بحث‌های او در مورد تحقق پیشگویی و حوادث کتاب مقدس است، لیکن اغلب به عمق قلب انسان نظر می‌افکند و انسان را تشویق می‌کند که به وضع واقعی خود پی ببرد و مثلاً می‌گوید: «هیچ چیز غیرقابل تحمل‌تر از آن نیست که انسان در راحتی کامل باشد، هیچ آرزویی نداشته

---

1. Jansenism
2. divine grace
3. Pope Innocent X
4. Port-Royal
5. defintive conversion
6. *Provincial Letters*
7. *Pensées*
8. The quotations that follow are taken from the recent translation by Martin Turnell (Harvill Press, 1962).

باشد، بی‌کار و بی‌سرگرمی باشد. در چنین وضعی انسان به هیچ بودن خود، به منزوی بودن خود، عدم کفایت خود، وابسته بودن خود، تهی بودن خود و به پوچ بودن خود پی خواهد برد. در آن لحظه، از اعماق روح او کسالت، افسردگی، فلاکت، رنجش، سرخوردگی و نومیدی جاری می‌شود»[۱]. ورزش، تفریح، سرگرمی و بودن در اجتماع اغلب نه فقط برای لذت بردن، مورد استقبال قرار می‌گیرند، بلکه برای آن است که فکر انسان را از خود متوجه موضوعات دیگری سازند.[۲]

پاسکال از ماهیت واقعی دین عمیقاً اطلاع داشت. خدای او خدای استدلال‌های عقل‌گرایان نبود که فقط فرضیه‌ای برای هماهنگی با فرضیه‌های احتمالی دیگر باشد. بدین‌طریق از نظر او، خدا به وسیلهٔ عقل شناخته نمی‌شود. پاسکال می‌گوید: «قلب دارای استدلال‌های ویژهٔ خود است که برای عقل قابل درک نیست ... قلب و نه عقل در مورد خدا آگاهی دارد؛ و ایمان یعنی آن‌که: خدا را می‌توان از طریق شهود قلبی[۳] شناخت نه از طریق عقل»[۴]. پاسکال می‌دانست برای این‌که مردم دارای ایمان شوند، لازم است به اهمیت موضوع پی ببرند. به همین دلیل شرط‌بندی[5] مشهور خود را مطرح می‌کند[۶] و آن‌ها را تشویق می‌کند که خطر کنند و احتمال حقیقی بودن مسیحیت را بپذیرند. ممکن نیست خدا را ببینیم. ممکن نیست صحت انجیل را به نحوی که تمام شک‌ها برطرف شود، ثابت کرد. فقط وقتی می‌توان به حقیقی بودن مسیحیت پی برد که به خاطر آن تمام زندگی خود را به خطر بیندازیم.

پاسکال در مخالفت مستقیم با عقل‌گرایان اظهار می‌دارد: «دلایل مابعدالطبیعی اثبات وجود خدا به قدری از روش‌های استدلال مردم دور و به قدری غیرقابل درک هستند که تأثیر زیادی ندارند و حتی اگر به عده‌ای کمک رساننده باشند، اثر آن‌ها تنها برای همان چند لحظه‌ای باقی می‌ماند که آن‌ها عملاً با استدلال مواجه بوده‌اند. افراد پس از مدتی به سستی این استدلال‌ها پی می‌برند و می‌فهمند که به قول آوگوستین: 'آنچه بر اثر کنجکاوی به دست آورده‌اند به علت غرور از دست خواهد رفت'[۷]. این

---

1. Ibid., p. 149.
2. Ibid., pp. 175ff.
3. intuitively
4. Ibid., p. 163.
5. wager
6. Ibid., pp. 200ff.
7. St. Augustine, *Sermons*, CXLI.

است نتیجهٔ آگاهی در مورد خدا بدون عیسی مسیح ... به استثنای کسانی که خدا را به کمک عیسی مسیح می‌شناسند، افراد دیگر به بیچارگی خود پی برده‌اند»[۱].

عده‌ای تعالیم پاسکال را نوعی اصالت اراده می‌دانند چراکه او به اراده بیشتر از عقل اهمیت داده است. حتی عده‌ای آن را یک نوع شستشوی مغزی به دست خود انسان می‌دانند، چرا که گرایش حرف به ایمان بدون تفکر، سبب کنار گذاشته شدن عقل می‌شود. اما این نظر حق مطلب را ادا نمی‌کند، زیرا به این نکته اشاره ندارد که وقتی پاسکال در مورد خطر کردن سخن می‌گوید، ورزشکاران آن زمان را مخاطب قرار می‌دهد و به آن‌ها گوشزد می‌کند که مسیحیت بازی خیلی بهتری برای شرط‌بندی است و شانس بیشتری دارد. همچنین به این نکته توجه نشده است که پاسکال نیروی زیادی صرف برهان عقلی می‌کند.[۲] ضمناً پاسکال به این موضوع توجه داشت که «فاصلهٔ بسیاری میان شناختن خدا و عشق ورزیدن به او وجود دارد»[۳]. او متوجه بود که حقیقت مسیحیت عمیق‌تر از برهان‌هاست.[۴] در واقع، کوشش می‌کرد که معاصران خود را، مانند مصلحان کلیسا در یک قرن قبل، به دین بر اساس کتاب مقدس دعوت کند. اما صدای او فریادی در بیابان بود. هر چند امروزه او را یکی از عمیق‌ترین اندیشمندان زمان خود می‌دانند، در عین حال به مثابه متفکری غیرعادی و غریب با او برخورد می‌کنند که در خارج از جریان اصلی رشد اندیشهٔ عقلی قرار دارد.

۴

تجربه‌گرایی[۵]

عقل‌گرایی اساساً در اروپا رواج یافت، اما در انگلستان همزمان مکتبی رایج بود که

---

1. Ibid., p. 212.
2. Cf. *(e. g.)* ibid., pp. 231ff., 281ff., 291.
3. Ibid., p. 330.

۴. «شگفت‌زده نباش از دیدگاه عوام که بدون استدلال باور دارند که خدا آنان را بر آن می‌دارد که او را دوست داشته باشند و خویشتن را دشمن بدارند. او دوست دارد که قلب‌های آن‌ها باور داشته باشد، ما هیچ‌گاه با ایمانی پرشور و تردیدناپذیر باور نخواهیم داشت، مگر آن‌که خدا قلب‌های ما را لمس کند و به محض این‌که او چنین کاری بکند ما چنین ایمانی خواهیم داشت» (.ibid).

5. empiricism

به‌نظر فلاسفهٔ امروزی، تجربه‌گرایی به شمار می‌آید.[۱] این مکتب هم مانند عقل‌گرایی بیشتر یک رویکرد کلی بود تا یک مکتب فکری مشخص. پیروان تجربه‌گرایی در قرن هجدهم بیشتر به موضوع شناخت یا معرفت[۲] توجه داشتند. برخلاف عقل‌گرایان که می‌خواستند با استدلال‌هایی مبتنی بر حقایقی که خود بدیهی می‌دانستند، نظام‌های فلسفی به وجود آورند، پیروان تجربه‌گرایی بر نقش تجربه در شناخت تأکید می‌کردند. آن‌ها چنین استدلال می‌کردند که انسان ابداً هیچ تصوری ندارد، مگر آنچه از تجربه به کمک حواس دریافت می‌کند. گزاره‌ها (به استثنای آنچه مربوط به منطق ناب[۳] می‌باشد) فقط از طریق تجربه قابل تصدیق یا تکذیب است.

در واقع، نمی‌توان تجربه‌گرایی را یک مکتب کاملاً انگلیسی خواند. از سه نمایندهٔ اصلی این مکتب در قرن هجدهم، یک نفر انگلیسی، یک نفر ایرلندی و یک نفر اسکاتلندی بود. این‌ها عبارتند از: لاک، بارکلی و هیوم. ضمناً نباید این نهضت را کاملاً لاادری[۴] بدانیم. هر چند هیوم شکاک[۵] بود، اما نوشته‌های لاک در مورد الهیات نشان می‌دهد که او در ایمان مسیحی خود صادق بود و بارکلی هم از اسقف‌های کلیسای انگلستان بود. با این همه به طور کلی اعتقاد بر این است که این مکتب در پیشرفت لاادری‌گری جدید تأثیر زیادی داشته است. در واقع، هیوم روش‌های تجربی را نتیجه‌های منطقی خود رسانید و راه دیگری غیر از شکاکیت نماند.

لاک

جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) فرزند یک حقوقدان خرده‌مالک بود. وقتی به دانشگاه آکسفورد رفت، پاک‌دینی شکوفا بود و دانشگاه تحت سرپرستی جان اوئن[۶] معروف قرار داشت. لاک علاوه بر مطالعهٔ رشته‌های دیگر، مشغول تحصیل طب شد و در آن رشته درجهٔ دکترا دریافت کرد. در جامعه هم از شهرت کافی برخوردار بود و تا حدی

---

۱. این واژه نهایتاً از واژهٔ یونانی *empeiria* (تجربه) و *empeirikos* (تجربه‌شده) و مشتقات آن‌ها ریشه می‌گیرد. از قرن نوزده به این طرف، از این واژه برای دلالت بر آن نوع فلسفه‌هایی که بر تجربه به عنوان منبع معرفت تأکید می‌ورزند، استفاده شده است.

2. knowledge
3. pure logic
4. agnostic
5. sceptic
6. John Owen

به کارهای سیاسی می‌پرداخت، اما در سال‌های آخر خاندان استوارت، صلاح دانست که در هلند اقامت گزیند و تا بعد از انقلاب پرشکوه سال ۱۶۸۸ به انگلستان مراجعت نکرد. وقتی در هلند بود، فرصت کافی داشت که اولین اثر مهم فلسفی خود یعنی رسالهٔ دربارهٔ فاهمهٔ انسانی[۱] (۱۶۹۰) و اولین نامه در باب مدارا[۲] (۱۶۸۹) را تکمیل نماید. بعدها نامه‌هایی در همان مورد و رساله‌هایی دربارهٔ آموزش و پرورش و دولت مدنی به رشتهٔ تحریر درآورد. کتاب معقول بودن مسیحیت[۳] را در سال ۱۶۹۵ انتشار داد و بعد از مرگش کتاب تفاسیر و یادداشت‌هایی بر رساله‌های پولس رسول[۴] (۱۷۰۵-۱۷۰۷) و کتاب گفتار در مورد معجزات[۵] (۱۷۰۶) چاپ شد.[۶]

امروزه اغلب لاک را به عنوان پیشگام رویکرد تجربه‌گرایانه به شناخت می‌شناسند. وی در آکسفورد تحت تأثیر آثار دکارت قرار گرفت، اما روش او جهت کاملاً متفاوتی داشت. لاک این اعتقاد عقل‌گرایان را رد کرد که فکر انسان هنگام تولد دارای بعضی مفاهیم اولیه و بدیهی است.[۷] وی فکر انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانست که تمام مفاهیم خود را از خارج دریافت می‌دارد. در خطابهٔ ممتاز قرن هفدهم خود با سبک بسیار شیوایی چنین می‌نویسد: «پس چنین فرض کنیم که فکر مانند کاغذ سفیدی است که روی آن چیزی نوشته نشده و هیچ تصوری در آن وجود ندارد؛ حال این کاغذ چگونه نقش و نگار به خود می‌گیرد؟ پس این همه ذخیره‌های فکری که در تمام انسان‌ها وجود دارد چگونه روی این کاغذ ترسیم می‌شود؟ تمام مواد مربوط به تعقل و آگاهی از کجا پیدا می‌شود؟ پاسخ من به این پرسش‌ها فقط یک کلمه است: تجربه[۸]؛ یعنی تمام اطلاعات ما بر اساس تجربه قرار دارد و در نهایت

---

1. *An Essay Concerning Human Understanding* 2. *Letter on Toleration*

3. *The Reasonableness of Christianity*

4. *Peraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*

5. *A Discourse on Miracles*

6. For Locke's theological opinions see *The Reasonableness of Christianity with a Discourse on Miracles and Part of a Third Letter concerning Toleration*, edited by I. T. Ramsey (Black, 1958).

7. *An Essay Concerning Human Understanding* , I. i-iv.

8. experience

از آن حاصل می‌شود. موادی که برای فکر کردن لازم است، از این طریق در اختیار ما قرار می‌گیرد. مشاهده‌ها[1]ی ما از اشیای محسوس عالم خارج یا محصولات ذهنی است که آن‌ها را ادراک و دربارهٔ آن‌ها اندیشه[2] می‌نماییم. این دو، اساس دانش و شناخت ما هستند و تمام تصورات و عقاید ما از آن‌ها حاصل می‌شود»[3]. به عبارت دیگر، آنچه می‌دانیم، یا تصورات هستند (یعنی تأثرات درون ذهن از عوامل خارجی مانند زردی، سفیدی، گرما، سرما، نرمی، زبری، تلخی و شیرینی و تمام خصوصیت‌های قابل حس)[4]، یا تفکرات خود ذهن در مورد آن‌ها.[5] لاک از این نظریه چنین نتیجه گرفت که فکر انسان «هیچ موضوع مستقیم دیگری غیر از تصورات[6] خود ندارد»[7]، و این که «شناخت عبارت است از ادراک تطابق یا عدم‌تطابق دو تصور با یکدیگر»[8].

لاک برای اثبات نظر خود از نظریهٔ بازنمایی شناخت[9] انسان استفاده می‌کند. خود ذهن هیچ اطلاع مستقیمی از عالم خارج ندارد، زیرا هرگز نمی‌تواند بی‌میانجی حواس با عالم خارج تماس برقرار کند و بیرون از آن بایستد. آنچه ذهن درک می‌کند، اطلاعاتی است که از راه حواس به آن منتقل می‌شود و سپس ذهن دربارهٔ آن به تفکر و تفسیر می‌پردازد. قبل از این‌که در مورد اعتبار این رویکرد بحث کنیم، بی‌مناسبت نیست که به طور خلاصه به این موضوع بپردازیم که لاک چگونه از مسیحیت در مقابل شکاکان عصر خود دفاع می‌کرد.

لاک بین ایمان و عقل تفاوت قائل بود. در تعریف عقل می‌گوید که آن: «پی بردن به یقینی یا احتمالی بودن گزاره‌ها یا حقایقی است که ذهن با استنتاج آن، تصوراتی حاصل می‌کند که از طریق قوای طبیعی خود، یعنی احساس یا اندیشه، فراچنگ آمده است. ایمان قبول گزاره‌هایی است که با استنتاج عقلی به دست نیامده، بلکه مبتنی بر اعتبار گوینده به عنوان کلامی که از جانب خدا آمده و به شکل برخی

---

1. observations
2. reflections
3. Ibid., II. i. 2. Quoted from the Edinburgh edition of 1798.
4. Ibid., II. i. 3.
5. Ibid., II. i. 4-5.
6. ideas
7. Ibid., IV. i. 1.
8. Ibid., IV. i. 2.
9. representative theory of knowledge

شیوه‌های ارتباطی غیرعادی[1] است. این راه کشف حقایق بر انسان، مکشوف شدن یا مکاشفه[2] نام دارد»[3].

یکی دو صفحه پیش از این مقوله، لاک تمایز بیشتری میان اموری که مطابق عقل، مافوق عقل و مخالف عقل است را بیان داشت: «۱. امور مطابق عقل، اموری است که می‌توانیم حقیقی بودن آن‌ها را با تجربه و بررسی تصوراتی روشن سازیم که از طریق احساس و تفکر به دست آمده‌اند و می‌توان با استنتاج‌های طبیعی، حقیقی یا محتمل بودن آن‌ها را ثابت کرد؛ ۲. اموری مافوق عقل است که حقیقی یا محتمل بودن آن‌ها را نتوانیم با استدلال از آن اصول استخراج نماییم؛ ۳. اموری مخالف عقل است که با تصورات واضح و متمایز ناسازگار و آشتی‌ناپذیر باشد. بدین‌طریق وجود خدای واحد مطابق عقل است و اعتقاد به وجود بیش از یک خدا مخالف عقل می‌باشد. رستاخیز مردگان مافوق عقل است»[4].

ممکن است متفکران در مورد این‌که چه چیزی را در کدام طبقه قرار دهیم موافق نباشند. من مایلم که تعریف عقل و عقلانی بودن مشخص‌تر باشد. امری مطابق عقل است که بتوان حقیقی بودن آن را قبلاً ثابت کرد. همچنین وقتی امری عقلانی است که تجربه نیز این امر را تأیید نماید. این ممکن است شامل دلالت‌هایی باشد که به عمق آن‌ها نرسیده باشیم یا نتوانیم در حال حاضر بررسی کنیم. با این همه اگر مشاهده و تجربه، نتیجهٔ حاصله را تأیید نماید، می‌توان آن را نظری منطقی دانست. از این‌رو، من با لاک موافقم که وجود خدا عقلانی است. اما جنبه‌های زیادی از ایمان مسیحی وجود دارد که همان‌طوری که لاک می‌گوید، مافوق عقل است. روش لاک این بود که این امور را بر اساس آنچه می‌توانست با عقل به آن ایمان داشته باشد، بپذیرد.

> عقل، مکاشفهٔ طبیعی[5] است که به وسیلهٔ آن خداىِ پدرِ ابدی و نور حقیقی و سرچشمهٔ هر نوع معرفت، آن بخش از حقیقت را که در دسترس استعدادهای بشری قرار داده است، به انسان منتقل می‌سازد. *مکاشفه* عبارت است از *عقل* طبیعی که به کمک مجموعه‌ای تازه از کشف‌ها که خداوند بی‌واسطه به انسان

---

1. extraordinary way of communication
2. revelation
3. Ibid., IV. xviii. 2.
4. Ibid., IV. xvii. 23.
5. natural revelation

می‌بخشد غنی شده است. و *عقل* حقیقی بودن آن‌ها را از طریق شهادت و دلایلی می‌پذیرد که الهی بودن این کشفیات را تأیید می‌نماید (به نقل از *رساله دربارهٔ فاهمهٔ انسانی* لاک).[1]

به نظر لاک وجود معجزات مسیحیت نباید باعث شود که ما برای آن‌ها عذر و بهانه بیاوریم (این نظر مخالف نظر بسیاری از مدافعان مسیحیت در عصر حاضر است که سعی می‌کنند برای معجزات دلایلی بتراشند). آن‌جا که اعتبار معجزات مورد تأیید قرار بگیرد، دلایلی برای اثبات ایمان مسیحی خواهد بود. به قول لاک: «وقتی معجزه را قبول کنیم، نمی‌توانیم تعلیم را رد نماییم. معجزه برای کسی که آن را قبول می‌کند، نشانهٔ تأیید الهی است و او نمی‌تواند در مورد حقیقی بودن آن شک کند»[2]. در بخشی که دربارهٔ هیوم بحث می‌کنیم، دوباره به این موضوع اشاره خواهیم کرد.[3]

بارکلی

جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) در ایرلند متولد شد. در سن ۲۲ سالگی به استادی کالج ترینیتی[4] دوبلین برگزیده شد و در سال ۱۷۲۴ سرپرستی دانشگاه دری[5] را عهده‌دار شد. چهار سال بعد کوشش نافرجامی به عمل آورد که یک کالج میسیونری در برمودا[6] برای آیین انجیلی مسیحیت امریکا تأسیس نماید. بعدها به اسقفی کلوین[7] انتخاب شد. تقریباً تمام آثار مهم فلسفی وی قبل از ۲۸ سالگی نوشته شد. مهم‌ترین آثار او عبارتند از: مقاله‌ای دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت[8] (۱۷۰۹)، رساله در مورد اصول معرفت انسان[9] (۱۷۱۰)، سه گفت‌وشنود بین هیلاس و فیلونوس[10] (۱۷۱۳) و السیفران یا فیلسوف کوچک[11] (۱۷۳۲).

---

1. Ibid., IV. xix. 4.
2. Cf. Ramsey, *The Reasonableness of Christianity*, p. 82.
۳. ← همین کتاب، صص ۸۵ به بعد.
4. Trinty Colege 5. Derry 6. Bermuda
7. Cloyne 8. *An Essay towards a New Theory of Vision*
9. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*
10. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*
11. *Alciphron or the Minute Philosopher*

تقدیر بر آن قرار گرفت که بارکلی بیشتر به عنوان مدافع نظریات لاک معروف شود. بارکلی نظریهٔ بازنمایی ادراک را پذیرفت، اما آن را به شیوهٔ جدیدی بیان داشت. او بر این نظر بود که آنچه ما درک می‌کنیم در واقع عالم خارج مادی نیست، بلکه برداشت و تصورات ماست. وی سپس از این موضع جلوتر رفت و اظهار داشت که اشیا تا آن‌جا وجود دارند که ادارک شوند؛ این به آن معنا نیست که اگر کسی وجود نداشته باشد که اشیا را درک کند این اشیا در واقع وجود ندارند، زیرا همیشه ذهن نامحدود، یعنی خدا، آن‌ها را درک می‌کند.

نظریهٔ بارکلی را شاعر معروف رانلد ناکس[1] به شوخی چنین خلاصه کرده است:

شخص جوانی گفت:
خدا خیلی تعجب خواهد کرد
اگر بفهمد که درخت به وجود خود ادامه می‌دهد
در حالی که هیچ‌کس وجود ندارد که آن را مشاهده کند.
جواب خدا:
بندهٔ عزیز
تعجب تو موجب حیرت من است:
من همیشه وجود دارم و به همین دلیل
درخت به وجود خود ادامه می‌دهد،
زیرا من آن را مشاهده می‌کنم.

با احترامات فائقه
خدا

خود بارکلی موضوع را متین‌تر بیان می‌کند: «مثلاً من می‌گویم میزی که روی آن می‌نویسم وجود دارد و مقصودم این است که آن را می‌بینم و حس می‌کنم. اگر از اتاق کار خود خارج شوم و بگویم میز وجود دارد، مقصودم این است که اگر در اتاق کار خود

1. Ronald Knox

بودم می‌توانستم آن‌را ببینم و حس کنم یا این‌که ذهن دیگری می‌توانست همین کار را بکند»[1]. از نظر بارکلی وجود داشتن دارای دو صورت است: چیزی که بتوان آن را درک کرد (اشیا و موجودات) و شخصی که آن را درک می‌کند (دربارهٔ اذهان، از جمله خدا).

بدین‌طریق، بارکلی با یک ضربهٔ ماهرانه و به شکلی استادانه، وجود ماده را انکار و وجود خدا را ثابت کرد. این نظریه‌ای جدید و درخشان بود، اما مشکلاتی به همراه داشت. بارکلی این نکته را روشن نساخت (و نمی‌توانست روشن سازد) که آیا اشیائی که ذهن محدود ما ادارک می‌کند همان‌هایی است که ذهن نامحدود، یعنی خدا، درک می‌کند یا نه. بدین‌طریق، آنچه موضوع ادارک ماست، بی‌معنا می‌شود و در پس تصور ما چیزی وجود نخواهد داشت. همچنین روشن نیست که این تصورات چگونه به وجود آمده‌اند. این نظر با اعتقاد مورد قبول همه در زندگی روزمره مبنی بر این‌که ماده به هر حال وجود دارد و واقعیت، غیرمادی نیست مخالف است. نتیجهٔ منطقی دیدگاه بازنمایی معرفت، اصالت من است این‌که تنها معرفت و شناختی که برای ما میسر است عبارت است از شناختن خود و تصورات خودمان، زیرا ما نمی‌توانیم در خارج از خودمان و در خارج از داده‌هایی که حواس فراهم می‌آورد قرار گیریم. به هیچ وجه نمی‌توانیم نشان دهیم که اشیا و مردم، مستقل از فکر ما، واقعاً وجود دارند.

همان‌طور که ماسکال[2] بیان کرده است[3]، در این مرحله خیلی حکیمانه‌تر می‌بود که فلاسفه درنگ کرده و از خود می‌پرسیدند که آیا این نظریهٔ معرفت‌شناسی در راه صحیحی قرار دارد یا نه و آیا واقعاً درست است که آنچه درک می‌کنیم موجودات یا اشیا واقعی نیستند، بلکه احساس‌های درونی ما است که بلافاصله ما را به این نتیجهٔ مورد قبول همه می‌رساند که این اشیا واقعاً در خارج از ما وجود دارند! آیا منطقی‌تر نخواهد بود که اطلاعاتی را که از طریق حواس به دست می‌آید، نه به مثابه غایت

---

1. *The Principles of Human Knowledge* , I. iii. This work, together with the *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, have been reprinted in *A New Theory of Vision and Other Select Philosophical Writings* (Everyman's Library), with an introduction by A. D. Lindsay.

2. E. L. Mascall

3. *Words and Images* (Longmans, 1957), pp. 29- 45, gives an incisive appraisal of empiricism.

به‌خودی‌خود، بلکه به عنوان وسیله‌ای تلقی کنیم که ذهن بدان طریق واقعیت ادراک‌پذیر را دریافت می‌کند؟ ماسکال در این مورد چنین می‌گوید: «در مقابل فرضیهٔ یادشده، اکنون می‌خواهم این نظر را پیشنهاد کنم که از مدت‌ها قبل وجود داشته، اما غالب فلاسفهٔ جدید به آن توجه نکرده‌اند و آن این‌که عنصر غیرحسی عقلانی در ادراک، فقط استنتاج محض نیست، بلکه فهم است. طبق این نظر (لااقل در موارد معمولی، زیرا در حال حاضر در مورد تجربه‌های عرفانی بحث نمی‌کنیم)، بدون احساس ممکن نیست ادراکی وجود داشته باشد، اما این بدان معنا نیست که (عنصر حسی، امیال حسی، داده‌های حسی و گونه‌های محسوس) غایت ادراک است، بلکه وسیله‌ای است که عقل از طریق آن بی‌واسطه و بی‌میانجی، حقیقت ادراک‌پذیر، یعنی همان چیز حقیقی، را دریافت می‌کند»[1]. از قرار معلوم نه خود بارکلی و نه جانشینان بلافصل وی، هیچ کدام دربارهٔ این احتمال به‌طور جدی فکر نکرده‌اند. بارکلی مکتب تجربه‌گرایی را در جهت مکتب غیرمادی و ایدئالیسم پیش برد و دیوید هیوم با استفاده از آن به شک کامل رسید.

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) آمیزهٔ عجیبی از ویژگی‌های انسانی بود. به عقیدهٔ یکی از معاصران، «هیوم چندان شباهتی به فلاسفه نداشت». وی در مورد خود چنین نوشته است: «مردی ضعیف‌الجثه، مسلط به رفتار خود، شخصی برون‌گرا، اجتماعی، خوش‌اخلاق و شوخ‌طبع. زود دوست می‌شوم، خصومت نمی‌ورزم و دارای تمایلات معتدلی می‌باشم. حتی علاقه به اشتهار ادبی و علاقه به فرمانروایی نمی‌تواند مرا تحریک کند هر چند بارها نومید می‌شوم». بدیهی است که بهتر از ما می‌توانسته دربارهٔ خودش قضاوت کند.

دیوید هیوم در ادینبرو متولد شد و در دوازده سالگی در همان‌جا به دانشگاه راه یافت و دو سه سال بعد آن‌جا را ترک نمود. تنوع در شغل را دوست داشت و کارهای

---

1. Ibid., p. 34.

مختلفی از جمله تعلیم به یک دیوانه، منشیگری یک سپهبد و کتابداری در ادینبرو را انجام داد. مدتی در سفارت انگلیس در فرانسه کار می‌کرد و در پاریس اشتهار فراوانی یافت. در مراجعت به لندن، ژان‌ژاک روسو را همراه خود آورد، اما در عوض توسط او متهم شد که قصد کشتن او را داشته است.

هیوم در دوران زندگی خود بیشتر به عنوان یک مورخ شهرت داشت تا یک فیلسوف. برتراند راسل معتقد است که هدف از کتاب تاریخ چندجلدی هیوم به نام تاریخ انگلستان این بود که برتری حزب توری[1] بر حزب ویگ[2] و برتری اسکاتلندی‌ها را بر انگلیسی‌ها ثابت کند.[3] کتاب رساله دربارهٔ طبیعت انسانی[4] (۱۷۳۹-۱۷۴۰)[5] باعث نومیدی وی شد. وی انتظار داشت که این کتاب بحث‌هایی را به راه اندازد، لیکن هیچ سر و صدایی به وجود نیاورد. سپس کتاب تحقیق در مورد فاهمهٔ انسانی (۱۷۵۱) را نوشت، همچنین کتاب‌های تحقیق دربارهٔ اصول اخلاقی[6] (۱۷۵۱)[7]، گفت‌وگو دربارهٔ دین طبیعی (که قبل از ۱۷۵۲ نوشته شد، اما بعد از مرگش در سال ۱۷۷۹ انتشار یافت) و تاریخ طبیعی دین[8] (۱۷۵۷)[9] را انتشار داد.

احتمالاً کلید درک عقاید هیوم شک وی است. او از عقل منتهای استفاده را کرد تا محدودیت‌های عقل را نشان دهد. نظریهٔ بازنمایی شناخت را به کمال نامطلوب خود

---

1. Tory 2. Whig

3. *History of Western Philosophy*, p. 686.

4. *Treatise of Human Nature*

5. The work is available in various editions including that of A. D. Lindsay (Everyman's Library, (1911) 1964).

6. *An Enquiry cocerning the Principles of Morals*

7. A convenient edition of both works is that of L. A. Selby-Bigge (OUP, (1902) 1961). The former work appeared in a first edition of 1748 as *Philosophical Essays concerning Human Understanding.*

8. *The Natural History of Religion*

9. The former is available in a paperback version, edited and introduced by Norman Kemp Smith (Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York, 1947) and the latter appears in the Library of Modern Religious Thought, edited by H. E. Root (Black, 1956).

رسانید. این به آن معنا است که انسان نمی‌تواند وجود موجودات خارج از خود و همچنین خودش را ثابت کند. به نظر او: «مفهوم جوهر... چیزی نیست مگر مجموع تصورات بسیط که به کمک تخیل ما اتحاد یافته و نام ویژه‌ای گرفته است که با آن می‌توان این مجموعه را به یاد خودمان و به یاد دیگران آورد»[1]. ما داده‌های کسب‌شده با حواس را درک می‌نماییم، اما نمی‌توانیم بفهمیم که در پس آن‌ها چیزی وجود دارد یا نه. تصور نفس انسانی نیز به همین اندازه گمراه کننده است. دیوید هیوم می‌گوید: «من شخصاً هر گاه با صداقت تمام، در آنچه خویشتن می‌نامم داخل می‌شوم، همواره به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی برخورد می‌کنم. هرگز خویشتنم را جدا از یک ادارک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادارک مشاهده کنم»[2].

این سخنان برای کسانی که با فلسفه آشنایی زیادی ندارند، بسیار گیج‌کننده است، زیرا آن‌ها همیشه تصور می‌کنند خود یا نفسی وجود دارد که بالاتر از بدن است؛ هیوم از این هم جلوتر می‌رود. عجیب‌ترین اعتقاد او، که به اقرار خودش اگر آن را ثابت نمی‌کرد خودش هم آن را باور نمی‌نمود، این است که وجود اصل علیت را انکار می‌نماید:

> برای آشنا شدن با این نظریه چقدر باید با خود تکرار کنیم که منظرهٔ سادهٔ دو چیز یا دو فعل، هر قدر به هم مربوط باشند، هرگز ممکن نیست تصور نیرو یا ارتباط بین آن‌ها را برای ما حاصل کند؛ که این تصور از تکرار اتحاد آن‌ها برمی‌خیزد؛ که این تکرار نه کاشف و نه عامل چیزی در اشیا است، بلکه به واسطهٔ آن انتقال عادی است که باعث می‌شود فقط اثری بر ذهن بماند؛ که بنابراین، این انتقال عادی همان نیرو و ضرورت است که در نتیجه صفت، ادراک و نه شیء هستند و نفس آن‌ها را در درون احساس می‌کند نه آن‌که در عالم خارج به صورت امری مادی ادارک شود.[3]

به عبارت دیگر، آنچه ما طبق عادت فکری خودمان علت و معلول می‌خوانیم

---

1. *Treatise*, I. i. 6. 2. Ibid., I. iv. 6. 3. Ibid., I. iii. 14.

عبارت است از ترتیب وقوع حوادث. چیزی نیست که بین دو شیء اتفاق می‌افتد، بلکه در واقع عادت ذهن ماست.

هیوم شخصی نبود که پایبند وحدت و یکپارچگی عقاید خود باشد. مهم‌ترین نکتهٔ بسیاری از گفته‌های او این است که از نظر عقلی نمی‌توان دارای وحدت و هماهنگی بود. وقتی در مورد وجود خدا به استدلال جهان‌شناختی می‌رسد، کاربرد متعارف اصل علیت را می‌پذیرد، اما تنها بدین منظور که امکان استفادهٔ از آن به عنوان برهانی عقلی در اثبات وجود خدا را انکار نماید. او به حق در این مورد شک می‌کند که آیا امکان دارد انسان بتواند «علت را فقط با معلول بشناسد»[1]. همان‌طوری که در موقع بحث دربارهٔ آکوئیناس ملاحظه شد، هیوم به این نکته اشاره می‌نماید که ما نمی‌توانیم صفاتی غیر از آنچه برای پدید آمدن آن معلول ضروری است را به علت نسبت دهیم.[2] به بیانی دیگر، نمی‌توانیم بگوییم که علت نهایی یک چیز، همان علت نهایی یک چیز دیگر است، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که این علت نهایی همان خدای مسیحیان است. نمی‌توانیم به علت‌العلل (حتی وقتی وجود آن را بپذیریم)، صفات اخلاقی نسبت دهیم. هیوم در مورد این گفتهٔ خود حق داشت که می‌گفت علت اولیه «بی‌فایده است، زیرا اطلاع ما در مورد وجود این علت در ظرف طبیعت حاصل شده، به همین دلیل نمی‌توانیم از این علت نتیجهٔ جدیدی بگیریم که مربوط به اخلاق و رفتار باشد»[3]. اما همان‌طوری که مشاهده کردیم، هنگامی که مفهوم طرح و هدف را در کائنات به ریشخند می‌گیرد، گفتارش چندان منطقی نیست.[4]

هیوم در مورد معجزات هم شک داشت. ممکن است تصور کنیم شخصی که اصل علیت را انکار می‌کند و بدین‌طریق وجود قانون‌های علمی را رد می‌نماید، دیگر به قانون‌های علمی استناد نخواهد نمود. اما هیوم از این نوع اشخاص نیست. در فصل دهم کتاب تحقیق خود، می‌گوید که معجزات با قانون‌های طبیعی تضاد دارند و به همین دلیل نامحتمل می‌باشند؛ باور باید متکی به دلایل باشد. زمانی که واقعه‌ای

---

1. *Enquiry*, xi. 115.

۲. ← همین کتاب، ص ۱۸.

3. *Enquiry*, xi, 110.

۴. ← همین کتاب، ص ۲۱، پانوشت ۱.

صدها بار تکرار می‌شود، اما یک بار به نوع دیگری اتفاق می‌افتد، معلوم است که این نوع آخر نمی‌تواند صحیح باشد. هیوم چنین نتیجه می‌گیرد: «معجزه برخلاف قانون‌های طبیعت است و چون تجربه‌های قطعی و غیر قابل تغییر، صحیح بودن قانون‌های طبیعی را ثابت می‌نماید برهان علیه یک معجزه بر اساس سرشت همین واقعیت، به اندازهٔ هر استدلال تجربی که می‌توان تصور نمود، کامل است»[۱].

هیوم (هرچند به نحوی کلی) دلایل اعتقاد به معجزات را ذکر می‌کند و ضعف آن‌ها را نشان می‌دهد. شواهد معجزات فاقد قدرت تشخیص و ایستادگی در برابر فریب بوده‌اند.[۲] ضمناً باید توجه داشته باشیم که ذات انسانی به امور اغراق‌آمیز تمایل زیادی دارد و به همین دلیل باید در مورد بسیاری از داستان‌ها شک کرد.[۳] به علاوه، باید از خود پرسش کنیم که چرا امروزه معجزه‌ای مشاهده نمی‌کنیم.[۴] در خاتمه باید به یاد داشته باشیم که تمام ادیان مدعی وجود معجزه هستند، اما همهٔ دین‌ها نمی‌توانند درست باشند.[۵] از این‌رو، وجود معجزات را نمی‌توان دلیلی بر حقانیت یک دین دانست[۶] و ایمان را با استناد معجزات ثابت کرد. تنها کسانی که پیش از این ایمان داشتند ممکن است این معجزات را هم قبول کنند.[۷]

سخنان هیوم در مورد دین هنوز تمام نشده است. او در کتاب تاریخ طبیعی دین فرصت را مغتنم می‌شمرد و به این اعتقاد که دین اولیهٔ انسان دین عقلانی، اخلاقی و توحیدی بوده، حمله می‌کند. هیوم به مانند مخالفان خود از انسان‌شناسی اطلاع کاملی نداشت و به نوعی فرضیهٔ تکاملی معتقد بود. با مراجعه به اطلاعات خود از متون کلاسیک در مورد خدایان اساطیری قدیم (که در واقع صرفاً ابرانسان‌هایی بیش نبودند)، هیوم معتقد بود که به تدریج صفات الهی بیشتری به این شخصیت‌ها نسبت داده شده و در نهایت به یک موجود تبدیل شدند و صفت نامتناهی بودن بر آن‌ها اطلاق شد. موازی این جریان، تعصبات هم به مرور افزایش یافت؛ خدا هر چه بیشتر واحد شد، پیروان وی (اعم از مسلمانان یا مسیحیان) نیز بیشتر متعصب شدند.

---

1. *Enquiry*, x. 90.
2. Ibid., x. 92.
3. Ibid., x. 93.
4. Ibid., x. 94.
5. Ibid., x. 95.
6. Ibid., x.99.
7. Ibid., x.100, 101.

برتراند راسل در اظهار نظر کلی در مورد هیوم چنین می‌گوید: «فلسفهٔ هیوم، صحیح یا غلط، نمایندهٔ ورشکستگی منطق در قرن هجدهم است»[1]. هیوم هر نوع تفکر عقلانی را تحقیر می‌نماید، اما برای حمله به دیگران از عقل استفاده می‌کند. او حق ندارد که بگوید، آتش گرم می‌کند و آب خنک می‌نماید، زیرا این موضوعی مربوط به باور می‌تواند باشد و نه استدلال. شخصی که در مورد اصل علیت دچار شک است، هیچ زمینهٔ عقلانی برای اظهار نظر ندارد.

خود هیوم برای پرداختن به شک‌های خود، روشی خاص خود داشت. او در این مورد چنین می‌گوید: «خوشبختانه اغلب اتفاق می‌افتد که چون عقل نمی‌تواند ابرهای شک را به کناری بزند، خود طبیعت برای این مقصود کافی است و با مشغول و منحرف کردن ذهن من یا تأثیر مستقیم بر حواس من، مرا از این مالیخولیای فلسفی آزاد می‌سازد و این خیال‌های واهی را برطرف می‌نماید. من غذا می‌خورم، تخته نرد بازی می‌کنم، به گفت‌وشنود می‌پردازم و با دوستان خود شاد هستم. وقتی بعد از سه چهار ساعت تفریح دوباره به این تفکرات برمی‌گردم، به قدری سرد و خسته‌کننده و مهمل به نظر می‌رسند که دیگر نمی‌خواهم به آن‌ها بپردازم»[2].

شک نیست که هیوم درست می‌گفت: «در هیچ شیئی به‌خودی‌خود چیزی وجود ندارد که به ما کمک کند بفهمیم در ماورای آن چه چیزی هست»[3]. اما (برای مثال) هنگامی که بارها متوجه شویم که اگر به آتش دست بزنیم می‌سوزاند، از نظر عقلی می‌توانیم به این نتیجه برسیم که دست زدن به آتش باعث سوختگی می‌شود. پس، در واقع آتش باعث سوختگی می‌شود.

وقتی هیوم می‌گوید: «طبیعت همیشه بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوانیم برای آن اصلی پیدا کنیم»، ظاهراً این حرف وی قابل قبول است.[4] می‌توان آن را هشداری مفید دانست هم به برپادارندگان نظام و هم به ویرانگران نظام، که در عین حال آن‌ها را از ابراز عقاید جزمی مثبت یا منفی برحذر می‌دارد. لیکن این سخن

---

1. *History of Western Philosophy*, p. 698.
2. *Treatise*, I. iv. 7.
3. Ibid., I. iii. 12.
4. *Enquiry*, xii. 128.

هیوم به طور ضمنی ادعایی است بر این‌که روش او (با وجود مشکل بودن آن) یگانه روش صحیح است. در واقع مکتب شک هیوم از هر نظر دارای اشکال است.

قبلاً گفتیم که نظریهٔ بازنمایی ادراک که نتیجهٔ منطقی آن اصالت خود است جایگزین بهتری دارد.[1] وقتی هیوم اظهار داشت که نمی‌تواند نفس خودش را مشاهده کند، تصور او این بود که نفس هم مانند سایر اعیانی است که آن‌ها را می‌توان به شیوه‌ای که اعیان مادی را می‌توان مورد مشاهده قرار دارد، ملاحظه کرد. اما وقتی خود بارها کلمهٔ «من» را به کار می‌برد این بازی را می‌بازد. این حقیقت که خودش وجود ذی‌شعوری است و قدرت تأمل درونی دارد، می‌بایستی او را متوجه می‌ساخت که «من» وجود دارد.

این گفتهٔ هیوم در مورد معجزات صحیح است که باور باید متکی بر شواهد کافی باشد. مشکل اصلی این نیست که هیوم بیش از حد تجربه‌گرا بود، بلکه مشکل اصلی این است که او به اندازهٔ کافی تجربه‌گرا نبود. در نظر اول استدلال‌های او بسیار قابل قبول می‌نماید. روش او به جای این‌که دارای استدلالی دقیق باشد، بیشتر نوعی ویرانگری اندیشه با تمسک به لاف و کنایه است. البته لازم است به هشدارهای او علیه زودباوری و ساده‌لوحی توجه نماییم. در عین حال باید دقت داشته باشیم که شیوهٔ استدلالی او را با انتقاد بپذیریم. ضمناً باید متوجه این نکته باشیم که هیوم با زیرکی از بحث دربارهٔ معجزات مشخص، به ویژه رستاخیز جسمانی مسیح، که برای مسیحیت جنبهٔ حیاتی دارد، خودداری می‌نماید. برعکس، او دربارهٔ معجزات به طور کلی بحث می‌کند و همیشه می‌خواهد ما را به این نتیجه برساند که هیچ شخص شریف و عاقلی نباید معجزات را جدی بگیرد.

هیوم با این کار خود روندی را آغاز کرد که عملاً خود را به عنوان راست‌کیشی عقلانی جا انداخت، بنابراین ذهن کسانی که نیاز داشتند دربارهٔ معجزات بیندیشند را از این مسئله آزاد ساخت. لاک عقیده داشت که معجزات وسیله‌ای برای اثبات ایمان هستند، اما هیوم این استدلال را وارونه ساخت و گفت که معجزات به قدری نامعقول

---

۱. ← همین کتاب، صص ۶۴ به بعد.

هستند که فقط کسانی که ایمان داشته باشند، می‌توانند آن‌ها را قبول کنند.[۱] این طرز فکر نه فقط مورد قبول لاادریون قرار گرفته، بلکه بسیاری از مدافعان مسیحیت نیز آن را پذیرفته‌اند. در حالی که اعتقاد مسیحیان اولیه این نبوده، بلکه آن‌ها با لاک هم‌عقیده بوده‌اند.[۲] برای بحث در مورد معجزهٔ مخصوصی مانند رستاخیز مسیح، نباید به کلیات قناعت کرد، بلکه باید با دقت کامل دلایل تاریخی و فرضیه‌های مختلف را مورد بررسی قرار داد. اگر بررسی موضوع را با پیشداوری شروع کنیم (مانند هیوم که عملاً خود اقرار می‌کند که به عقیدهٔ او معجزات ناقض قانون‌های طبیعی هستند) در این صورت هیچ دلیل تاریخی نمی‌تواند ما را قانع سازد. لیکن اگر دلایل را جدی بگیریم، نتیجه بسیار متفاوت خواهد بود.[۳]

فقط نظریات هیوم در مورد معجزات نیست که بر بسیاری از متفکران تأثیر داشته است، بلکه این فقط بخشی و جزئی از مخالفت او با امور ماوراءالطبیعی و تأکید شدید او بر این مورد است که انسان باید از تفکر در مورد حقایق فراسوی جهان مادی خودداری نماید. در حال حاضر دیوید هیوم الهام‌بخش فلاسفهٔ لاادری معاصر است. وی در یکی از نوشته‌های فاخر خویش که مورد تحسین تجربه‌گرایان جدید است چنین می‌گوید: «وقتی این اصول را می‌پذیریم و سپس به کتابخانه‌ها می‌رویم چه روشی در پیش خواهیم گرفت؟ فرض کنیم مثلاً کتابی دربارهٔ الهیات یا

---

1. For a survey of the great debates on miracles see J. S. Lawton, *Miracles and Revelation* (Lutterworth Press, 1959). B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today, True and False* (Eerdmans, 1953), gives a detailed discussion of alleged post-biblical miracles. See also C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (Bles, 1947, and many reprints), for discussion of criteria.

2. Cf. (e. g.) the Gospel accounts of Jesus' resurrection and Luke 24:19; John 2:11, 23; 3:2; 20:31; Acts 2:22; 4:10; 13:30ff.; Romans 1:4.

3. The best historical evaluation of the evidence for the resurrection and modern views is probably still James Orr, *The Resurrection of Jesus* (Hodder, 1908). In *History: Sacred and Profane* (Bampton Lectures for 1962, SCM Press, 1964) Alan Richardson gives a massive review of approaches to history and defends the historicity of the resurrection of Jesus on the grounds that the existence and history of the early church are inexplicable without it.

مابعدالطبیعه در دست بگیریم. باید از خود بپرسیم: آیا استدلال قابل قبولی دربارهٔ کمیت و اعداد دارد؟ خیر. آیا استدلال تجربی دربارهٔ حقایق وجود دارد؟ خیر. در آن صورت باید آن کتاب را به شعله‌های آتش بسپاریم، زیرا چیزی جز سفسطه و توهم نیست»[۱]. آیر جوان در این کلمات، چارچوب مکتب پوزیتیویسم منطقی[۲] را مشاهده کرد.[۳] در این مورد بعداً در بحث مربوط به پوزیتیویسم منطقی توضیحات بیشتری خواهیم داد.[۴] در این‌جا فقط به ذکر این نکته قناعت می‌نماییم که اهمیت هیوم در این نیست که به چه نتیجه‌هایی رسیده، بلکه بیشتر به این دلیل است که پیشرو مکتب شکاکیت جدید است.

۵
دئیست‌های انگلیسی و مخالفان آنان

بدبینی نیمه‌مالیخولیایی و نیمه‌شاد هیوم در مورد محدودیت‌های فکر انسان از سوی غالب معاصران او مورد تأیید قرار نگرفت. خود هیوم هم با تأسف به این موضوع توجه داشت که نوشته‌های فلسفی او با استقبال مورد نظر روبه‌رو نشد. هر چند امروزه هیوم را متفکر فلسفی برجستهٔ انگلستان در آن دوره می‌دانند، با این همه، او در میان متفکران آن زمان چندان جلوه‌ای نداشت. با وجودی که عده‌ای مکتب تجربه‌گرایی را مهم‌ترین مکتب قرن هجدهم به شمار می‌آورند، اما توجه به این مکتب در زمان خود هیوم در این حد نبود. از میان مهم‌ترین مکتب‌هایی که در آن دوره جلب توجه می‌کرد، و در واقع آن توجه را به دست آورد می‌توان دئیسم[۵] را نام برد.

تجدید حیات الهیات طبیعی

کلمهٔ دئیسم امروزه در زبان معمولی بدین معنا است که وجود خدا را قبول داریم، لیکن او را مانند مالکی می‌دانیم که از ملک خود غایب است. خدا در ابتدا جهان را

---

1. *Enquiry*, xii. Pt. 3, 132. The passage is, in fact, the conclusion of the work.
2. Logical Positivism
3. *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936, 1946[2]), p. 54.
۴. ← همین کتاب، صص ۱۸۷ ـ ۱۹۴.
5. Deism

خلق فرموده و آن را به حرکت آورد. حالا جهان را به حال خود گذاشته است تا مانند ساعت کوک‌شده‌ای به کار خود ادامه دهد. خدا وجود دارد، اما به قدری دور است که شخصاً در امور روزانهٔ خلقت خود مداخله‌ای ندارد.

دئیسم در قرون هفدهم و هیجدهم، به‌ویژه در اوایل آن دوره، دارای مفهوم کاملاً متفاوت بود. از نظر مردی مانند لرد هربرت چربری[۱] (۱۵۸۳-۱۶۴۸)، که معمولاً او را بنیانگذار این مکتب می‌دانند، دئیسم عبارت بود از ظهور و رواج مجدد الهیات طبیعی توماس آکوئیناس. به طور خلاصه او نیز همان نظری را قبول داشت که ما قبلاً به نام نظریهٔ دوطبقه‌ای الهیات معرفی کردیم.[۲] لرد هربرت در مهم‌ترین اثر خود به نام دربارهٔ حقیقت[۳] (که در سال ۱۶۲۴ در پاریس به زبان لاتینی انتشار یافت) چنین استدلال می‌کند که خدا بعضی از مفاهیم مشترک در فکر تمام انسان‌ها را منقوش کرده است. این مفاهیم از تمام احکام خاص و مکاشفات دینی مستقل می‌باشند و اساس دین حقیقی را تشکیل می‌دهند. این اعتقادات مشترک عبارتند از: ایمان به وجود خدا، قبول پرستش خدا به عنوان وظیفه، این‌که تقوا و پرهیزگاری قسمت مهمی از دین را تشکیل می‌دهند، گناه بد است و باید از طریق توبه از آن آزاد شویم، بعد از مرگ پاداش و مجازات وجود دارد.[۴] این اعتقادات با تصورات واضح و متمایز دکارت و اسپینوزا قابل قیاس است.[۵] اما لرد هربرت برخلاف آن‌ها سعی می‌کرد این اعتقادات را به تجربهٔ مکاشفهٔ مسیحی مربوط سازد.[۶]

عقایدی شبیه اعتقادات یادشده (با تفاوت‌هایی در طرز بیان)، به وسیلهٔ افلاطونیان کیمبریج ابراز شد. این گروه در عین کوچکی، متشکل از عده‌ای الهیدانان کلیسای انگلیکان بود که نفوذ اندکی داشتند و در میان سال‌های ۱۶۳۳ و ۱۶۸۸ تقریباً رونق یافت. مهم‌ترین نمایندگان این گروه عبارت بودند از: بنجمین ویچکوت[۷] (۱۶۰۹-۱۶۸۳)، کالورول[۸] (حدود ۱۶۱۸-۱۶۵۱)، جان اسمیت[۹] (۱۶۱۸-۱۶۵۲)،

1. Lord Herbert of Cherbury

۲. ← همین کتاب، صص ۲۵ به بعد.

3. *On Truth*

4. *On Truth*. ix.

۵. ← همین کتاب، صص ۴۶ ـ ۴۷ و ۵۲.

6. *On Truth*, x.

7. Benjamin Whichcote

8. N. Culverwel

9. John Smith

رَلف کادورت[1] (۱۶۱۷-۱۶۸۸) و هنری مور[2] (۱۶۱۴-۱۶۸۷). آن‌ها از عقاید افلاطون، نوافلاطونیان و دکارت الهام می‌گرفتند. عقل انسان هدیه‌ای الهی بود و انسان را قادر می‌ساخت تا در مورد حقایق دین طبیعی و دین مکشوف‌شده قضاوت نماید. افلاطونیان کیمبریج عدم علاقه به تعصب و کالونیسم و دلبستگی شدید به افلاطون را در خود جمع داشتند. به نظر آن‌ها خدای کالونیسم تماماً طبق دلخواه خود عمل می‌کرد، اما خدای آن‌ها ذاتاً معقول بود. یک مسیحی خود باید مانند خدا معقول باشد. ویچکوت می‌نویسد: «مخالفت با عقل مانند مخالفت با خداست. اگر اصول عقلی را رعایت کنیم مانند این است که قانون‌های تعیین‌شدهٔ خدا را رعایت کرده باشیم: عقل راهنمای الهی زندگی انسان و در واقع صدای خدا است»[3]. تمام نمایندگان این مکتب در مورد اعتقادات خود تا این حد پیش نمی‌رفتند؛ البته همهٔ آن‌ها به طرز فکر فلسفی گرایش داشتند و نسبت به تعصب و دین مکشوف بی‌علاقه بودند.

اعتماد بی‌حد به عقل در مشهورترین دانشمندان آن عصر، یعنی اسحاق نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، هم دیده می‌شد. نیوتن از دانشمندان کیمبریج و عضو فرهنگستان و رئیس انجمن سلطنتی از سال ۱۷۰۳ تا پایان حیاتش بود. از موفقیت‌های علمی وی می‌توان از کشف قوهٔ جاذبهٔ زمین و اختراع روش محاسبات دیفرانسیل (که از قرار معلوم لایب‌نیتس هم در همان زمان و بدون اطلاع از موفقیت نیوتن همین اختراع را کرد) و اولین تجزیهٔ صحیح نور سفید نام برد. به نظر نیوتن تفکر عقلانی دربارهٔ پدیده‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که «یک وجود زنده و غیرجسمانی و ذی‌شعور وجود دارد که در همه جا حاضر است»[4]. این اعتقاد در کتاب اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی[5] (که به زبان لاتین در سال ۱۶۸۶-۱۶۸۷ نوشته شد، تشریح شده است). بیشتر تأکید این کتاب بر مسئلهٔ نظام تحسین‌برانگیز کائنات است.

این علاقه به الهیات طبیعی تا آخر قرن هجدهم ادامه داشت. حتی کسانی هم که

---

1. Ralph Cudworth
2. Henry More
3. *Aphorism*, 76.
4. *Optics* (1704), 344.
5. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*

واقعاً پیرو دئیسم نبودند، این عقاید را قبول داشتند. علاقه به الهیات طبیعی حتی مدت‌ها بعد از مطرح شدن و زوال دئیسم و تجربه‌گرایی ادامه یافت. یکی از مهم‌ترین نمایندگان الهیات طبیعی در عصر خود، و حتی بعد از وفاتش، کشیش اعظم پیلی بود. ویلیام پیلی[1] (۱۷۴۳-۱۸۰۵) عضو کالج مسیح در کیمبریج و از استادان مشهور ریاضیات بود. بعد از چند سال خدمت روحانی در شمال انگلستان، کشیش اعظم کارلایل[2] شد. گفته شده است که علت عدم ترفیع او به مقامات عالی‌تر تنها دیدگاه‌های آزاداندیشانهٔ او در دوران جوانی بوده است.

ویلیام پیلی بعدها کتاب‌هایی نوشت که جزء کتاب‌های درسی دورهٔ الهیات شد. کتاب او به نام اصول فلسفهٔ اخلاق و سیاست[3] (۱۷۸۵) فوراً مورد قبول دانشگاه کیمبریج واقع شد. کتاب معروف دیگر او به نام شواهد حقانیت مسیحیت[4] در سال ۱۷۹۴ انتشار یافت. یکی از مقامات کلیسای اسقف‌نشین لیچفیلد مقدمه‌ای مناسب همراه با پرسش‌های امتحانی برای هر صفحهٔ آن نوشت. آخرین کتاب او تحت عنوان الهیات طبیعی یا دلایل وجود و صفات خدا، جمع‌آوری‌شده از دلایل فلسفی[5] در سال ۱۸۰۲ چاپ شد. این کتاب تا سال ۱۸۲۰ بیست بار تجدید چاپ شد.

این روزها، نام پیلی در مباحثه‌های الهیات فلسفی گاهی با طنز و شوخی ذکر می‌شود. امروزه دلایل سنتی اثبات وجود خدا دارای ارزش زیادی نیست. اما باید اذعان کرد که پیلی در زمان خود متفکر نیرومندی بوده است. کتاب شواهد او با ذهنی باز و روشن به اسناد تاریخی توجه دارد. کتاب الهیات طبیعی او نیز مملو از اطلاعات علمی نشئت‌گرفته از طبیعت است و اشاره به ذهن خلاق آفرینندهٔ آن دارد. پیلی شخص ساده‌لوحی نبود و هر چند دلایل او تا آن حد که خودش می‌گوید قطعی نیست، لیکن نمی‌توان آن‌ها را به سادگی بی‌ارزش شمرد.

---

1. William Paley   2. Carlisle

3. *The Principles of Moral and Political Philosophy*

4. *Viwe of the Evidences of Christianity*

5. *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearences of Nature*

دئیست‌های شکاک

الهیات طبیعی تحت تأثیر لرد هربرت، افلاطونیان کیمبریج و اسحاق نیوتن، مدافع دین مسیح شد. نتیجهٔ این عقاید گاهی با مسیحیت واقعی هماهنگ نبود، اما اصولاً مسیحی محسوب می‌شد؛ اگر چه به تدریج در طول زمان از آن صدای ناهماهنگی به‌گوش می‌رسید. الهیات طبیعی به جای حمایت از مسیحیت، خود را جانشین معقول دین غیرمعقول اعلام داشت. این بود موضوع اصلی کتاب جان تولند[1] (۱۶۷۰-۱۷۲۲) که در سال ۱۶۹۶ با این ادعای مشهور به چاپ رسید که مسیحیت اسرارآمیز نیست و در انجیل چیزی خلاف یا مافوق عقل وجود ندارد و هیچ اعتقاد مسیحی اسرارآمیز نمی‌باشد. یکی از مورخان معاصر معتقد است که تولند یک ایرلندی با قریحه‌ای سست بود که از مراحل مختلف فکری عبور کرد، یعنی از اعتقادات کاتولیک رومی به همه‌خدایی رسید. شهرت اثر مهم او به علت شایستگی ذاتی نبود، بلکه به دلیل استعداد شایان توجه او در تشریح عقایدی بود که مقبولیت عامه می‌یافت.[2] مجلس ایرلند کتاب او را محکوم کرد، اما شورای کنتربری با دلایل تخصصی در اجرای حکم تأخیر کرد. نوشته‌های بعدی او مخالفت‌های شدیدتری با مسیحیت اصیل داشت. کتاب تترادیموس[3] که در سال ۱۷۲۰ انتشار یافت مؤید آن بود که معجزات کتاب مقدس را طبق قانون‌های طبیعی تشریح نماید و کتاب دیگر او به نام پانتئیستیکون[4] مربوط بود به مراسم عبادی بت‌پرستان به تقلید از عبادت مسیحی که اعتقاد به همه‌خدایی را تبلیغ می‌کرد.

نیرومندترین نمایندهٔ دین طبیعی مَتیو تیندل[5] (۱۶۵۵-۱۷۳۳) بود. این دانشمند دانشگاه آکسفورد بیش از هفتاد سال داشت که کتابی را که به کتاب مقدس دئیست‌ها معروف شد انتشار داد. نام این کتاب که در سال ۱۷۳۰ چاپ شد، مسیحیت به قدمت آفرینش؛ یا انجیل نسخهٔ جدیدی از دین طبیعت[6] بود. نکتهٔ شایان توجه

---

1. John Toland

2. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (CUP, 1964), p. 67.

3. *Tetradymus*

4. *Pantheisticon*

5. Matthew Tindal

6. *Christianity as Old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*

این است که این عنوان اقتباسی است از موعظهٔ تامس شرلاک[1] راست‌کیش. چنین بیاناتی از زبان الهیدانان معروف آن زمان بارها شنیده می‌شد. اما هر چند شرلاک و همکارانش سعی می‌کردند استنتاج‌هایی را نظیر برهان لاک گسترش دهند[2]، لیکن تیندل برهان را وارونه ساخت. وی تأکید نمود که نباید به بهانهٔ انجیل مطالبی خارج از ادراک عقل و خلاف طبیعت تعلیم داد. چون مسیحیت راست‌کیشانه و دین عقلانی از گسترهٔ یکسانی بهره‌مند نیستند، به نظر تیندل باید بعضی تعالیم مسیحیت راست‌کیشانه را کنار گذاشت که از آن جمله است: سقوط انسان و گناه اولیه[3]، و کفارهٔ گناهان.[4] دین واقعی عبارت است از پیروی از اعتدال و عمل طبق طبیعت انسانی.[5]

در حالی که تولند سیر معنوی خود را از اعتقادات کاتولیکی به همه‌خدایی انجام می‌داد و تیندل اعتقاد به دین طبیعی را به آرامی تکمیل می‌نمود، دیگران از دئیسم استفاده می‌کردند تا صحت کتاب مقدس را مورد حمله قرار دهند. دئیست‌ها از پیشروان نقادی ریشه‌ای کتاب مقدس بودند. انتونی کالینز[6] در کتاب طرح ثبوت حقیقی[7] که در سال ۱۷۲۷ انتشار یافت، چنین استدلال می‌کند که کتاب دانیال دیرتر نوشته شده است. سه سال قبل از آن، همین نویسنده کتابی به نام بحث دربارهٔ پایه‌ها و دلایل دین مسیحیت[8] نوشت که ظرف سه سال بیش از ۳۵ ردّیه دربارهٔ آن نوشته شد. در این کتاب وی ادعا کرده بود که پیشگویی‌های عهد عتیق[9] چندان مناسبتی با مسیح ندارد و تفسیرهایی که در عهد جدید در مورد این پیشگویی‌ها شده است، چندان صحیح نیست. به دنبال کتاب کالینز، شخصی به نام تامس وولستن[10] (۱۶۷۰-۱۷۳۳) شش مقاله در مورد بحث دربارهٔ معجزات نجات‌دهندهٔ ما[11] نوشت که به نوعی تبعات نوشته‌های کالینز بودند که به تدریج در

1. Thomas Sherlock

۲. ← همین کتاب، صص ۶۱ به بعد.

3. *Christianity as Old as the Creation*, p. 340.
4. Ibid., p. 379.
5. Ibid., p. 14.
6. Anthony Collins
7. *The Scheme of Literal Prophecy*
8. *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*
9. Old Testament
10. Thomas Woolston
11. *Discourses On the Miracles of our Saviour*

سال‌های (۱۷۲۹-۱۷۲۷) انتشار یافتند. هر یک از این مقاله‌ها به عنوان طنز به یک اسقف کلیسای رسمی تقدیم شده بود و متن بحث‌ها عبارت بود از مباحثه بین یک دوست خیالی و یک عالِم دینی یهودی. در این مباحثه‌ها همیشه عالِم یهودی برنده می‌شد. بیشتر وقایع زندگی عیسی، اگر به طور تحت‌اللفظی تفسیر شوند، کاملاً بی‌معنا هستند. دوزخ، شیطان و ابلیس همگی نشانه‌هایی از حالت‌های روحی‌اند. وی پانزده معجزهٔ انجیل را رد می‌کند، اما نقطهٔ اوج در بحث آخر است که در آن رستاخیز مسیح را دروغی بزرگ می‌داند که آن را شاگردانی که بدن عیسی را دزدیده بودند، شایع کرده‌اند.

جواب به دئیست‌ها

برخلاف فلاسفه‌ای که در کنج راحت مشغول کتاب خواندن می‌باشند، وولستن در راه اعتقادات خود شهید شد. در سال ۱۷۲۹ به عنوان کفرگو محاکمه شد و به یک سال زندان و پرداخت یکصد لیرهٔ انگلستان محکوم شد. چون نمی‌توانست این پول را بپردازد، باقی عمر خود را در زندان به سر برد. اما عدهٔ دیگری بودند که ادعاهای او را با بی‌رحمی کمتر و با دلایل قوی‌تری پاسخ دادند. یکی از آن‌ها توماس شرلاک (۱۷۶۱-۱۶۷۸)، اسقف بنگور[1] (و بعدها اسقف سالزبری[2] و لندن)، بود. شرلاک مانند لوئیس[3] در قرن هجدهم می‌زیست. کتاب او به نام محاکمهٔ شاهدان رستاخیز عیسی[4] (۱۷۲۹) در انگلستان و اروپا بارها چاپ شد. در این کتاب دادرسان دادگاهی غیرعلنی ادعاهای وولستن را مورد بحث قرار می‌دهد و تمام قسمت‌های آن با دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ محرک‌ها و ارزش اعمال تمام شرکت‌کنندگان با دقت تحت پرسش قرار می‌گیرد. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که حواریون با خلوص نیت دربارهٔ آنچه تجربه کرده‌اند شهادت می‌دهند. کوشش در مورد نادیده گرفتن رستاخیز مسیح به معنای توجه نکردن به دلایل موجود است و به علاوه قبول

---

1. Bangor 2. Salisbury

۳. C. S. Lewis: از بزرگ‌ترین مدافعان مسیحیت در قرن بیستم بود. ـ م.

4. *Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*

نکردن رستاخیز مسیح بیش از آن‌که حل‌کنندهٔ مشکلی باشد پدیدآورندهٔ آن است. نمی‌توان ادعاهای شاهدان مسیحیت را که در طی قرون وجود داشته است، به آسانی نادیده گرفت.

از میان کسانی که عقیده داشتند باید به دئیسم جوابی فلسفی داده شود، می‌توان جوزف باتلر[۱] (۱۶۹۲-۱۷۵۲) را ذکر کرد که اسقف بریستول[۲] (۱۷۳۸) و دارم[۳] (۱۷۵۰) بود. امروزه تحسین‌کنندگان باتلر او را به دلیل کتاب مفهوم تمثیلی دین[۴] (۱۷۳۶)[۵] به یاد می‌آورند که ضمن انجام آن وظایف پرمسئولیت کار روحانی در آن کشیش‌نشین شمالی و همچنین در موقع مخالفت وی با جان وسلی که در حوزهٔ کلیسایی او مشغول موعظه بود، نوشته شد. علت مخالفت اسقف باتلر با جان وسلی این بود که عقیده داشت ادعای مکاشفهٔ خارق‌العاده و عطایای روح‌القدس «امری بسیار ترسناک» است. اما وسلی به کار خود ادامه داد، زیرا معتقد بود که وظیفه‌اش این است که در این دنیا هر قدر و هر کجا که بتواند، باید نیکوکاری نماید و فکر می‌کرد که مهم‌ترین نیکوکاری او می‌بایست در حوزهٔ کلیسایی اسقف باتلر انجام شود. شاید بتوان گفت این دو دارای مقصد واحدی بودند.[۶] قرائن نیز نشان می‌دهد که علی‌رغم مخالفتی که داشتند، در نهایت ایمان شخصی باتلر و وسلی شباهت زیادی داشت.[۷] در هر حال، این اختلاف، دو طرز برخورد مختلف مسیحی و به همان نسبت دو نوع عکس‌العمل در مقابل دئیسم را نشان می‌دهد.

نام کامل اثر مهم باتلر که در بالا اشاره شد، عبارت است از مفهوم تمثیلی دین،

---

1. Joseph Butler 2. Bristol 3. Durham
4. *Analogy of Religion*
5. This has been reprinted numerous times including an Everyman's Library edition (1906 and several reprints). This has a brief but useful introduction and is the edition used here.
6. For an account of the episode see Rupert E. Davies, *Methodism* (Pelican, 1963), pp. 75f.
7. Cf. Alexander Whyte, *Bishop Butler* (Oliphant, 1903), especially on Butler's deathbed confession (pp. 86ff.).

یعنی دین طبیعی و مکشوف، بر اساس ساخت و نظام طبیعت[1]. باتلر در مقدمهٔ کتاب اذعان می‌کند که عقاید مذکور در کتاب را نمی‌توان صددرصد ثابت کرد. آن‌گاه می‌گوید: «احتمال، راهنمای اصلی زندگی است»[2]. در واقع، کتاب او کوششی بود برای نشان دادن این حقیقت که بین باورهای مسیحی و نظام و قانون‌های طبیعت شباهت واقعی وجود دارد و به همین دلیل می‌توان به وجود خالق برای هر دو قائل شد.[3] این کتاب از نظری تکمیل نظریهٔ دوطبقه‌ای فلسفه و ایمان بود.[4] در این کتاب وجود خدا بدیهی شمرده شده[5]، در حالی که امروزه مهم‌ترین مسئله همین است. هر چند در این کتاب نام دئیست‌ها ذکر نشده، لیکن عده‌ای معتقدند که مهم‌ترین عامل شکست دئیست‌ها بوده است (حتی امروز هم عده‌ای وجود دارند که باتلر را راهنمای خلاصی فلسفه و الهیات از باتلاق معاصر می‌دانند)[6]. در آن زمان هم دئیسم در حال سقوط بود و این وظیفه برعهدهٔ هیوم قرار گرفت که میخ تابوت را با کتاب تاریخ طبیعی دین[7] بکوبد و روشن سازد که اشخاص وحشی دئیست‌های روشن‌بین نیستند. در این موقع دئیسم به خاک سپرده شده بود. مکتب دئیسم هیچ‌گاه مقبولیت عامه نیافت و بی‌فایده بودن آن در اثر توجه مجدد به وجود خدای زنده در پرتو رستاخیز انجیلی روشن شد.

بررسی دقیق کتاب باتلر نشان می‌دهد که او یک مسیحی معتقد و صادق بوده است.[8] با این همه، اعتقادات مسیحی او اغلب در پس استدلال‌های انتزاعی و لفاظی‌های متکلفانه پنهان می‌ماند. دو سال بعد از انتشار کتاب مفهوم تمثیلی دین، جان وسلی به مسیح ایمان آورد. در آن زمان در امریکا میسیونر و سال‌ها از روحانیان کلیسای انگلستان بود. در عین حال بر گناهکار بودن خود و دوری‌اش از خدا آگاهی

---

1. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* 2. *The Analogy of Religion*, p. xxv.

3. Ibid., pp. xxviii, 245-253.

۴. ← همین کتاب، صص ۲۵ به بعد.

5. *The Analogy of Religion*, p. xxviii.

6. Cf. David Jenkins, *Guide to the Debate about God* (Lutterworth Press, 1966), pp. 21ff., 108f.

۷. ← همین کتاب، صص ۶۷، ۷۰.

8. Cf. *The Analogy of Religion*, pp. 115, 119-135, 249f.

داشت. در ۲۴ مه ۱۷۳۸ جان وسلی مسیح را در قلب خود پذیرفت و آرامش یافت. این واقعه در جلسه‌ای روی داد که او بدون تمایل زیاد در آن شرکت کرد. در این جلسه شخصی مقدمهٔ رساله به رومیان به قلم مارتین لوتر را می‌خواند. جان وسلی در این مورد چنین می‌نویسد: «حدود یک ربع به نه، در حالی که او شرح می‌داد که خدا بر اثر ایمان به مسیح چه تغییری در قلب انسان به وجود می‌آورد، من احساس کردم که قلبم به طرز عجیبی گرم شده است. حس کردم برای نجات، به مسیح و فقط به او اعتماد دارم و این اطمینان به من بخشیده شد که مسیح گناهان شخص مرا از من دور کرده و مرا از قانون گناه و مرگ نجات داده است»[1].

آنچه برای لوتر و همچنین برای جان وسلی و عدهٔ زیاد دیگری در پرتو رستاخیز انجیلی در مورد خدا روی داد، به این حقیقت رهنمون می‌شد که باید به تمام زندگی با توجه به این تجربهٔ مداوم نگاه کرد. راهنمای اصلی زندگی کلام خدا بود. فلسفه به کناری گذاشته شد. کارهای مهم‌تری برای انجام دادن وجود داشت در عین حال جای تأسف است که در میان طرفداران رستاخیز انجیلی حتی یک نفر هم به این فکر نیفتاد که لوازم فلسفی ایمان خود را بیان دارد (تنها استثنای مهم در این مورد جاناتان ادواردز[2] (۱۷۰۳-۱۷۵۸) در امریکا است). به علاوه، مخالفان مسیحیت هم بیکار نماندند و مخصوصاً در قارهٔ اروپا متفکران غیردینی ترجمهٔ کتاب‌های دئیست‌ها را با اشتیاق تمام می‌بلعیدند و بدین طریق در آن‌جا دئیسم به زودی در رگ‌های فلسفه وارد شد.

۶
روشنگری و شکاکیت در اروپا

در قارهٔ اروپا عقل‌گرایی، فلسفهٔ جدید قرن هفدهم و راست‌کیشی قرن هجدهم بود. ولی در همان موقع هم متفکرانی وجود داشتند که روش‌ها و نتیجه‌های این مکتب را

---

1. Cf. R. E. Davies, *Methodism*, pp. 43-64, for a brief account of John and Charles Wesley.

2. Jonathan Edwards

مورد سؤال قرار می‌دادند و در جست‌وجوی مکتب‌های معقول دیگری در مورد درک حقیقت بودند. در این فصل به چهار نفر اشاره خواهیم کرد: روسو، ولتر، لسینگ و کانت. دو نفر اول فرانسوی و دو نفر دوم آلمانی بودند. این چهار نفر از راه‌های مختلف مختص به خود، در جست‌وجوی نظریات روشنگرانه در مورد معرفت، سیر و سلوک و دین انسان بودند. هر چهار نفر مسیحیت سنتی را رد کردند و نظریات دئیست‌های انگلستان را توسعه دادند.

روسو

ژان‌ژاک‌روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) مردی چندجنبه‌ای بود. به نوبت پروتستان، کاتولیک و دئیست (به سبک مخصوص به خود) شد. طی زندگی ناآرام خود، روش جدیدی برای نت‌نویسی موسیقی به وجود آورد؛ اپرایی نوشت که در حضور لوئی پانزدهم[1] اجرا شد و به امور آموزشی و نظریه‌پردازی سیاسی و رمان‌نویسی و کارهای ادبی پرداخت. او با بسیاری از شخصیت‌های معروف و غیرمعروف دوستی برقرار کرد و این دوستی‌ها را بر هم زد. روسو در نظر بسیاری، معمایی بوده و هست. از بزرگ‌ترین مدافعان ارزش انسانی بود، اما روابط شخصی او به نحو رقت‌انگیزی شرم‌آور بود. نظریات او در مورد آموزش و پرورش در سال‌های اخیر مورد تحسین فراوان قرار گرفته است، لیکن پنج فرزند نامشروع خود را به پرورشگاه سپرد.

روسو نویسندگی را در سال ۱۷۵۰ با نوشتن مقاله‌ای به نام بحث دربارهٔ علوم و هنر[2] آغاز کرد که برندهٔ جایزهٔ دانشگاه دیژون[3] شد. روسو در این مقاله چنین استدلال کرده بود که پیشرفت باعث فساد اخلاق انسان می‌شود. این نظریه در آثار دیگر وی بسط داده شد. در کتاب ژولی، یا هلوئیز جدید[4] (۱۷۶۰) به آن دسته از رسوم اجتماعی حمله کرد که عشق را از ازدواج جدا می‌کرد و در آن از دین طبیعی دفاع می‌کرد که ظاهراً بر اساس تفسیر غیرجزمی اناجیل بوده است.

1. Louis XV
2. *Discourse on the sciences and the Arts*
3. University of Dijon
4. *Julie, or the New Heloïse*

کتاب امیل یا در باب آموزش[1] (۱۷۶۲)[2] یک رمان فلسفی بود. در این کتاب روسو یک برنامهٔ آموزشی آرمانی ارائه می‌داد که بر اساس غرایز طبیعی و به دور از نفوذ فاسدکنندهٔ اجتماع است. امیل جوان در نوعی قرنطینه پرورش می‌یابد که از تأثیرات آسیب‌زا به دور است. از جمله عوامل فاسدکننده می‌توان به اسباب‌بازی‌هایی به شکل سرباز و زنگ‌های کلیسا اشاره کرد. این هر دو از مظاهر اجتماع فاسدند که از طریق آن‌ها شرارت‌های جنگ و دین جزمی باعث فساد امیل خواهد شد. امیل باید در یک منطقهٔ روستایی تحت نظر یک مربی خصوصی تربیت شود و این مربی کوشش خواهد کرد که غرایز طبیعی امیل به طور طبیعی در جهت صحیح هدایت شود.

در فصل چهارم کتاب امیل با عنوان «نامه‌های کشیش سوویارد[3]» امور دینی به تفصیل بحث می‌شود. روسو به معنای دقیق کلمه با دین مخالفتی ندارد، بلکه با دین قشری مخالف است. وی از دین طبیعی بر اساس احساسات دفاع می‌کند و دین طبیعی عقلانی و همچنین دین مکشوف‌شده را به کناری می‌نهد. از زبان یک روحانی مسن مردم را نصیحت می‌کند که «صمیمانه به دنبال حقیقت باشند» و هر چه می‌شنوند «در محکمهٔ وجدان و عقل» بیازمایند.[4] شنوندگان به خوبی متوجه می‌شوند که نتیجه چه خواهد بود. اعتماد به معجزات و وقایع گذشته، همه چیز را در وضع نامعلومی قرار می‌دهد.[5] در غایت امر باید دانست که خدا موضوع مناسبی برای بحث و جدال نیست. ما خدا را در اعماق وجود خود می‌شناسیم. تفکر دربارهٔ خدا خطرناک است و بهتر است که در او بیارامیم. روسو در این مورد چنین می‌گوید:

> اگر من در شناختن این صفات که از آن‌ها اطلاعی ندارم موفق شده باشم، این در اثر استنتاج‌های غیرقابل اجتناب و به کارگیری درست عقل است. من وجود آن‌ها را

---

1. *Emile, or on Education*

2. A handy edition is the translation of Barbara Foxley with an introduction by A. B. de Monvel (Everyman's Library, (1911) 1966). References below are to this edition.

3. Savoyard

4. Ibid., p. 261.

5. Ibid., p. 261.

تأیید می‌نمایم بی‌آن‌که او را درک نمایم و این در واقع نمی‌تواند تأیید باشد. من بی‌جهت می‌گویم خدا این طور است، من احساس می‌کنم، به تجربه درمی‌یابم و باز هم نمی‌توانم بفهمم خدا چگونه است.

به طور خلاصه: هر چه بیشتر تلاش می‌کنم ذات نامحدود او را مجسم نمایم، کمتر می‌فهمم. اما می‌دانم که او نامحدود است و همین برای من کافی است. هر چه کمتر می‌فهمم، او را بیشتر ستایش می‌کنم. من خود را فروتن می‌سازم و به خدا می‌گویم: «ای همه هستی ز تو پیدا شده! چون تو هستی، من وجود دارم. وقتی افکارم را در تو متمرکز می‌سازم به سرچشمهٔ وجود خودم می‌رسم. بهترین کاری که در مورد عقل خود می‌توانم انجام دهم این است که در حضور تو از آن دست بکشم. وقتی در شکوه و عظمت تو غرق می‌شوم، ذهنم شاد می‌شود و ناتوانی من به شادکامی مبدل می‌شود»[1].

در همان سالی که روسو امیل را منتشر ساخت، کتاب قرارداد اجتماعی را هم به چاپ رسانید که دربرگیرندهٔ نظریهٔ او در مورد دولت بود.[2] قانون‌های دولت را خدا تعیین نکرده است، بلکه بر اساس میل و ارادهٔ مردم قرار دارند. یگانه اساس معتبر اجتماع این است که مردم با قراردادی موافقت کنند که بر پایهٔ منافع اکثریت، آزادی و عدالت را در خود جمع کند. این کتاب اساس طرز فکر جدید غیردینی و دموکراسی را تشکیل می‌دهد و عامل مهمی در آماده‌سازی مقدمه‌های انقلاب کبیر فرانسه بود.

آخرین کتاب‌های مهم روسو عبارت بودند از: اعترافات[3] (۱۷۷۲)[4] و افکار پریشان یک دوره گرد تنها[5] (۱۷۷۸). این دو کتاب، از نظری، تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر هستند. اولی، کتابی حجیم و تحلیلی در مورد شرح حال خود اوست که همتای غیردینی کتاب آوگوستین به همان نام است. دومی، بیان وضع روحانی روسو است.

---

1. Ibid., p. 249.
2. Cf. *The Social Contract, 1762 and Other Essays* translated by G. D. H. Cole (Everyman's Library, 1913).
3. *Confessions*
4. A handy edition is that of J. M. Cohen (Pelican, (1953) 1965).
5. *The Reveries of the Solitary Stroller*

هر دو کتاب امیل و قرارداد اجتماعی محکوم شد و روسو از فرانسه فرار کرد، اما بعدها توانست به آن‌جا بازگردد. روسو بعد از مرگ تأثیر شگرفی بر ادبیات و سیاست اروپا داشت. او توجه همه را به طبیعت، امور طبیعی و دین طبیعی جلب نمود و در این کار از هم‌مسلکان انگلیسی‌اش بسی موفق‌تر بود. نوشته‌های وی بسیار متقاعدکننده و قابل قبول است و به خوانندهٔ آن‌ها این احساس دست می‌دهد که نوشته‌های او معقولند چه آنچه را که او می‌پذیرد و چه آنچه را که طرد می‌کند. او انسان را در مرکز تمام اعتقادات خود قرار می‌دهد، لیکن در عین حال دین را هم ترک نمی‌کند. در واقع، نظر او در مورد خدا در مقایسه با الهیات طبیعی قدیم‌تر، این مزیت را دارد که تجربهٔ انسان از خدا را در اعماق وجدانش مهم می‌داند، نه غرقه شدن در تفکر انتزاعی را.

روسو در رویکردش به دین نشان داد که خیلی روشنفکرتر از اخلاف نزدیک خودش است. عقاید او مورد قبول گروه‌های رادیکال‌تر قرن نوزدهم و پیشروان قرن بیستم است.[1] اما در عین حال دارای نقطه‌ضعف‌هایی اساسی است، چون خوش‌بینی تقریباً ساده‌لوحانه در مورد ذات بشر و اکراه مؤدبانه در مورد جدی گرفتن مسیح و مکاشفهٔ مسیحی است.

ولتر

فرانسوا ماری آروئه[2] (۱۶۹۴-۱۷۷۸) که بیشتر با اسم مستعارش، یعنی ولتر شناخته می‌شود، معاصر روسو بود و با کلیسا خصومت بیشتری داشت. زندگی او هم مانند روسو متنوع بود. در سال ۱۷۱۷ به دلیل مسخره کردن درباریان در زندان باستیل محبوس شد. بار دیگر به علت مشاجره‌هایی که انجام داد، زندانی شد و از ۱۷۲۶ تا ۱۷۲۹ به لندن تبعید شد. در آن‌جا با مکتب دئیسم انگلیسی آشنا شد که در عقاید بعدی وی تأثیر عمیقی برجای گذاشت. وقتی به پاریس بازگشت دوباره مجبور به

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۱۹ به بعد، ۲۱۹ به بعد و ۲۳۶ به بعد.

2. François - Marie Arouet

فرار شد و پانزده سال بعد را اغلب در لورن در جوار خانم دانشمندی به نام مادام دو شاتله[1] به سر برد. مدتی تحت حمایت مادام دو پومپادور[2] در پاریس پذیرفته شد و تاریخ‌نویس فرانسه نام گرفت و به عضویت آکادمی فرانسه قبول شد. از سال ۱۷۵۰ تا ۱۷۵۲ به عنوان فیلسوف و شاعر در پروس در دربار فردریک کبیر خدمت کرد. در سال ۱۷۵۵ به ژنو رفت. از سال ۱۷۵۹ تا پایان عمر در ملکی در فرنه[3] نزدیک مرز فرانسه ساکن شد. شرح وقایع این سال‌ها بیشتر به رمان شباهت دارد تا به تاریخ.

ولتر پنجاه سال در فرانسه در صحنه بود. حدود شصت اثر از خود بر جای گذاشت که بعضی از آن‌ها به طور ناقص به دست ما رسیده است. آثار تراژدی او نهضت جدیدی در اروپا به وجود آورد. از آن جمله می‌توان زئیر[4] را نام برد که در آن، عشق و محبت محرک اعمال انسانی شمرده شده است (و این چیزی است که در قرن هجدهم کاملاً تازگی داشت). اشعار او شامل یک اثر حماسی کفرآمیز در مورد یوئان آرک[5] به نام لاپوسه[6] بود. آثار تاریخی او در عین حجیم بودن، چندان برجسته نبود، اما داستان‌های او از جمله کاندید[7] نبوغ وی را در طنزنویسی نشان می‌دهد. پرحجم‌ترین اثر فلسفی ولتر فرهنگ فلسفی[8] او بود که مجموعه‌ای از مقاله‌هایی است که برای دایرةالمعارف دیدرو[9] نوشته بود. این دایرةالمعارف که هدفش بررسی کامل هنر و علوم آن زمان بود، مهم‌ترین نیروی انقلاب فکری شد. در سال‌های ۱۷۵۱ تا ۱۷۸۰، ۳۵ جلد آن انتشار یافت. در میان نویسندگان آن، روسو و دیگر مخالفان کاتولیک بودند که از مهم‌ترین عوامل آزادی فکر به شمار می‌آمدند.

ولتر در تمام عمر خود از مخالفان سرسخت کلیسای کاتولیک بود و عقیده داشت که باید با آن مبارزه کرد. او در سازمان و کارکنان کلیسای کاتولیک چیزی غیر از فریب و فساد مشاهده نمی‌کرد. با این همه، الهیات طبیعی مورد قبول کلیسا را حفظ کرد. در نامه‌ای در سال ۱۷۴۱ چنین نوشت: «من همیشه اعتقاد دارم که ساعت دلیلی بر وجود

---

1. du Châtelet
2. du Pompadour
3. Ferney
4. *Zaïre*
5. Joan of Arc
6. *La Pucelle*
7. *Candide*
8. *Philosophical Dictionary*
9. Diderot's *Encyclopedia*

ساعت‌ساز است و کائنات نیز نشان می‌دهد که خدایی هست»[1]. ولتر ترجیح می‌داد که خودش را خداشناس بداند و در این مورد در فرهنگ فلسفی چنین می‌نویسد:

خداشناس[2] واقعی کسی است که به خدا می‌گوید: «من تو را می‌پرستم و خدمت می‌کنم» و به ترک‌ها، چینی‌ها، هندی‌ها و روس‌ها می‌گوید: «من شما را دوست دارم» ... شخص خداشناس کاملاً معتقد است که یک وجود متعال نیکو و نیرومند هست که تمام موجودات را به وجود آورده و انواع آن‌ها را می‌آفریند؛ مجرم را بدون بی‌رحمی مجازات می‌کند و اعمال نیکو را به خوبی پاداش می‌دهد. شخص خداشناس نمی‌داند که خدا چگونه مجازات می‌کند یا چطور می‌بخشد و به این خودفریبی دچار نمی‌شود که خیال کند طرز کار خدا را می‌داند، اما ایمان دارد که خداوند گردانندهٔ امور و عادل است. ایرادهایی که بر مشیت الهی وارد است نمی‌تواند او را متزلزل سازد، زیرا فقط ایراد است نه واقعیت ... شخص خداشناس تابع مشیت الهی است و... باور دارد که این مشیت تمام مکان‌ها و قرن‌ها را دربرمی‌گیرد ... نیکویی کردن او به منزلهٔ عبادت خداست و اعتقاد او عبارت است از تسلیم شدن به خدا.[3]

در این‌جا حد فاصل بین خداشناسی و دئیسم چندان روشن نیست. این امر اهمیتی ندارد. ولتر نمی‌خواهد تعریف‌های مربوط به مبحث الهیات را کاملاً دقیق بیان دارد. در اعتقاد روشنگرانهٔ او در مورد دین، اعمال مهم‌تر از کلمه‌ها هستند. از نظر او انسانیت از الوهیت مهم‌تر است.

لسینگ

نام گوتهولد افرایم لسینگ (۱۷۲۹-۱۷۸۱) در تاریخ ادبیات آلمان مشهورتر از تاریخ فلسفه است.[4] لسینگ در پایه‌ریزی درام ملی آلمان نقش مهمی داشت. با

---

1. Cf. H. N. Brailsford, *Voltaire* (OUP, (1935) 1963), p. 122.

2. Theist

3. Cf. ibid., pp. 123f.

4. The most important of Lessing's writings on philosophical theology have been ←

نمایشنامه‌هایی مانند امیلیا گولوتی [1] (۱۷۷۲)، مینا فون بارنهلم [2] (۱۷۶۷) و ناتان خردمند [3] (۱۷۷۸ ـ ۱۷۷۹). وی درام آلمان را از تبعیت کورکورانه از تراژدی کلاسیک فرانسه آزاد ساخت و این روش جدید را معرفی کرد که به جای پرداختن به پادشاهان و اشراف، نمایشنامه دربارهٔ طبقهٔ متوسط نوشته شود. سهم لسینگ در تقویت موج شک کم‌اهمیت‌تر از سهم روسو و ولتر نبود، هر چند نوع اهمیت او کاملاً متفاوت بود.

لسینگ قسمت‌هایی از آثار رایماروس [4] (۱۶۹۴ - ۱۷۶۸) را جمع‌آوری کرد که بعد از مرگش بدون ذکر نام مؤلف انتشار یافت و همین کتاب بود که به قول آلبرت شوایتسر، سبب شد جست‌وجو برای یافتن عیسی تاریخی در قرن نوزدهم آغاز شود. [5] کتاب رایماروس در اصل فقط برای استفادهٔ خصوصی نوشته شده بود. لسینگ برای حفظ مصلحت خود چنین وانمود کرد که این نوشتهٔ قدیمی را تصادفاً زمانی پیدا کرده که کتابدار دوک برونسویک [6] در وولفنبوتل [7] بوده. نام مؤلف واقعی مدت‌ها بعد از مرگ لسینگ روشن شد. رایماروس عیسی را انسان پرشور پرحرفی تصویر می‌کند که از سوی مقامات سیاسی به وضع غم‌انگیزی دچار می‌شود. بعد از مرگ وی شاگردانش، که او را با خلوص نیت پیروی می‌کردند، مدتی خاموش ماندند و سپس چنین وانمود کردند که عیسی از مرگ برخاسته و به آسمان صعود نموده است. بدین‌طریق روشن می‌شود که مسیحیت یک فریب عظیم است و زمان آن رسیده که این موضوع را علنی سازیم.

آلبرت شوایتسر این اثر را «احتمالاً بزرگ‌ترین قدم در جریان تحقیق‌های

→

translated and given a valuable historical introduction by Henry Chadwick in Lessing's *Theological Writings* (Black, 1956).

1. *Emilia Galotti*
2. *Minna von Barnhelm*
3. *Nathan the Wise*
4. H. S. Reimarus
5. Cf. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, Eng. tr. by W. Montgomery (Black, (1910) 1954), pp. 13-26.
6. Brunswick
7. Wolfenbüttel

تاریخی در مورد زندگی عیسی» می‌داند که بعد از آن، الهیات متأخر «منحط به نظر می‌رسد»[۱]. رایماروس توجه خواننده را به آخرت‌شناسی یا نزدیک بودن ملکوت خدا در پیام عیسی جلب می‌نماید. این مهم‌ترین موضوع بود. تمام معجزات و شهادت‌ها در مورد الوهیت مسیح را می‌توان غیرمعتبر و اضافات بعدی دانست. نتیجه بسیار شبیه نتیجه‌هایی بود که شوایتسر به آن رسید: تصویر شخص نیکویی که پر از شور و هیجان زندگی است، اما پیام او آنچنان به وسیلهٔ پیروانش مسخ شده که تقریباً شناخته نمی‌شود.[۲] مسیحیت سازمان‌یافته یک اشتباه بزرگ است، اما باز هم امکان دارد که تا حدی به شور مسیح دسترسی پیدا کنیم.

هم رایماروس و هم شوایتسر در زمان خود بحث‌های فراوانی ایجاد کردند، با این همه، امروز غیرممکن است که عقاید آن‌ها را صحیح بدانیم. در مرحلهٔ اول باید دانست که برخلاف گفتهٔ شوایتسر، این عقاید تازه نبود. خوانندهٔ معمولی وقتی تعریف و تمجید شوایتسر در مورد عقاید رایماروس را بخواند، شاید نتواند بفهمد که عقاید رایماروس همان عقاید دئیست‌های انگلیسی است و این اعتقادات در نقاط دیگر اروپا نیز تحت تأثیر برخی آثار ترجمه‌شده، رواج فراوان داشت. خوانندهٔ معمولی شاید به عمق جواب‌هایی که توسط عده‌ای از جمله زِملر[۳] به این عقاید داده شده بود، پی نبرد. امروزه عدهٔ بسیار کمی از عالمان برای عقاید رایماروس و نظر شوایتسر دربارهٔ او، اعتبار قائلند. اثر وی فاقد ارزش تاریخی است. این اثر بر این پیشداوری قرار داشت که قدرت‌های ماوراءالطبیعی نمی‌توانند در تاریخ مداخله نمایند. کتاب‌های دیگری هم بعدها در این زمینه نوشته شد. تاریخ مکتب‌های بعدی الهیات عبارت است از تاریخ مباحثه‌ها بین کسانی که می‌خواهند امور ماوراءالطبیعی را به کناری بگذارند و کسانی که تأکید می‌نمایند که برای مطالعه در مورد مسیحیت و کتاب مقدس باید امور ماوراءالطبیعی را مورد توجه قرار داد.

لسینگ در سال ۱۷۷۸ اثر معروف خود، دربارهٔ مقاصد عیسی مسیح و پیروانش[۴]

1. Ibid., p. 23. 2. Ibid., pp. 396- 401. 3. J. S. Semler
4. *Fragment: On the Intentions of Jesus and his Disciples*

را انتشار داد. در آشوبی که در نتیجهٔ انتشار این کتاب ایجاد شد، خودش سعی کرد به کناری بنشیند و بدون آن‌که عقاید شخصی خود را ابراز دارد، مباحثه‌ها را زنده نگاه دارد. یک سال قبل از آن هم با انتشار جزوه‌ای به نام دلایل اثبات روح و قدرت[1] موضع خود را روشن ساخته بود.[2] در این نوشته استدلال کرده بود که نمی‌توان از دید تاریخی دربارهٔ امور ماوراءالطبیعی بحث کرد. وی می‌گوید که اگر در زمان مسیح می‌زیست، در آن صورت انجام نبوت‌ها و ظهور معجزات می‌توانست برای او معتبر باشد. اما آنچه اکنون در دست مانده، گزارشی است از انجام این امور. اکنون هیچ راهی برای اثبات حقیقی‌بودن آن‌ها وجود ندارد. موضوع اخیر لسینگ را به اصل معروف او رهنمون شد که حقایق اتفاقی تاریخ هرگز نمی‌توانند ثابت‌کنندهٔ حقایق مسلم عقلانی باشند.[3]

ظاهراً لسینگ کاملاً معتقد شده بود که در این مورد به حقیقت مهمی دست یافته است. اما در واقع این موضوع تازه‌ای نبود. از طرفی، او فقط توضیح واضحات می‌دهد هنگامی که بیان می‌کند گزاره‌های تاریخی با گزاره‌های ریاضی مثلاً دو به‌علاوهٔ دو می‌شود چهار، بر یک سیاق نیستند؛ زیرا حقایق ریاضی بدیهی هستند. وقتی مفهوم کلمهٔ دو و سایر کلمه‌ها را بفهمیم، حقیقت بودن جملهٔ مزبور برای ما روشن خواهد شد، لیکن حقیقی بودن گزاره‌های تاریخی مبتنی بر اعتبار مدارک و دلایلی است که به نفع آن‌ها ارائه شده است. از طرف دیگر، لسینگ در رسیدن به این نتیجه از همان عقاید اولیه‌ای استفاده کرده بود که در عقل‌گرایی اروپایی از زمان دکارت وجود داشت و طبق آن هر نظام فکری می‌بایستی بر اساس تصورات بدیهی، واضح و متمایز استوار باشد.[4] پس از آن‌جا که تاریخ و ریاضیات در یک رده قرار نداشت، نمی‌توانست پایه‌ای برای یک نظام فکری باشد. بین این دو «ورطه‌ای عظیم و زشت» وجود داشت که لسینگ می‌گفت که نمی‌تواند از روی آن بپرد.[5] در واقع هم

---

1. *On the Proof of the Spirit and of Power*

2. Eng. tr. by H. Chadwick in Lessing's *Theological Writings,* pp. 51-56.

3. Ibid., p. 53.

۴. ← همین کتاب، صص ۴۷، ۵۲.

5. Lessing's *Theological Writings,* p. 55.

خوشبختانه احتیاجی به پریدن وجود نداشت، زیرا حقایق دینی متکی به حقایق اتفاقی تاریخ نیست، بلکه بر اساس حقانیت تعالیم آن قرار دارد.[1] و این امر را می‌توان در زندگی فعلی خود تجربه کرد.

قبل از خاتمهٔ بحث دربارهٔ لسینگ بهتر است کمی دربارهٔ ادعای او فکر کنیم. از طرفی، ادعای او بیان سادهٔ جریانی در الهیات است که از زمان خود لسینگ (قرن هجدهم) تا بولتمان[2] در زمان فعلی، در قارهٔ اروپا وجود داشته است. چکیدهٔ نظر او به طور ساده آن است که هر چند مسیحیت را مانند تاریخ تجزیه و متلاشی کنیم، اما همچنان امکان دارد که با چنگ انداختن به تعالیم مسیحی آن را حفظ کرد. در قرن نوزدهم نویسندگان آزاداندیش شرح حال عیسی، به تعالیم عالی اخلاقی عیسی توجه کردند. با وجودی که بولتمان اناجیل را از نظر تاریخی غیرمعتبر و سراسر آمیخته با اسطوره‌ها می‌داند، اما معتقد است که از نظر تعالیم هستی‌گرایی معتبرند[3]، زیرا می‌توانند مفهوم زندگی را روشن سازند. لسینگ خود آمیخته‌ای از این دو را پذیرفت. ارزش هر دین (مسیحیت یا ادیان دیگر) به توانایی آن در تغییر زندگی مردم از طریق محبت مربوط است. لسینگ این نظر را در کتاب عهد یوحنا[4] و در تمثیل معروف سه انگشتر خود در کتاب ناتان خردمند بیان می‌دارد. در کتاب ناتان خردمند می‌گوید[5]، زمانی یک انگشتر قدیمی وجود داشت که می‌توانست مالک خود را در مقابل خدا و مردم محبوب سازد. این انگشتر چندین نسل به نسل‌های جدید منتقل شد تا به دست پدری رسید که سه پسر داشت که هر سه به طور مساوی برای او عزیز بودند. برای او مشکل بود تصمیم بگیرد که انگشتر را به کدام پسر بدهد و به همین دلیل دو انگشتر بدل شبیه آن ساخت و به هر پسر یکی داد. بعد از مرگ پدر هر سه پسر ادعا کردند که انگشتر حقیقی را در مالکیت خود دارند. آنچه دربارهٔ ادیان اتفاق افتاده است نمی‌توان تعیین کرد که کدام یک اصل است. بررسی‌های تاریخی فایده‌ای ندارد. یک قاضی حکیم به هر یک از سه پسر توصیه کرد که طوری رفتار

---

1. Ibid. 2. Bultmann

۳. ← همین کتاب، صص ۲۰۹ به بعد.

4. *The Testament of John* 5. Act III, Scene 7.

کنند که گویی انگشتر اصلی را در اختیار دارند و این امر را با اعمال محبت‌آمیز ثابت نمایند. پس بدین‌طریق، در نهایت مهم نخواهد بود که چه کسی انگشتر واقعی را در اختیار دارد. منظور از این سه پسر یهودیت، مسیحیت و اسلام است. یک روز این‌ها از خود فراتر خواهند رفت و به عنوان یک دین جهانی معطوف به عشق متحد خواهند شد.[۱]

لسینگ در جای دیگری می‌گوید: «دین به این دلیل صحیح نیست که نویسندگان اناجیل و رسولان آن را تعلیم دادند، برعکس باید گفت که چون دین صحیح بود، آن را تعلیم دادند. سنت‌های مکتوب را باید با حقایق باطنی آن‌ها تفسیر کرد و اگر دینی دارای حقیقت باطنی نباشد، هیچ سنت مکتوبی ممکن نیست آن را معتبر سازد»[۲]. این نظر لسینگ جالب توجه به نظر می‌رسد و با عقاید متیو تیندل مطابقت دارد.[۳] اما باید دانست که در نگاه اول تا چه حد حاوی حقیقت است. البته این پیش‌فرض بدون دلیل که تمام ادیان دارای یک محتوایند و همه می‌توانند انسان را با خدا آشتی دهند، در آن مندرج است. نظریهٔ لسینگ بیانگر این فرض است که تاریخ برای دین اهمیتی ندارد و هیچ شخص و هیچ واقعه‌ای در زمان نمی‌تواند در مسائل اساسی دین تأثیری داشته باشد (هم لسینگ و هم عقل‌گرایان همیشه این کار را کرده‌اند). از توجه به این نکته غفلت شده است که دلایل تاریخی هم صلابت خاص خود را دارند. عدم توجه به این دلایل مانند غفلت از توجه به دلایل دیگر و به همان اندازه متهم به تاریک‌اندیشی و کنار گذاشتن شواهد است. البته دین فقط به این دلیل صحیح نیست که انجیل‌نویسان و رسولان آن را تعلیم دادند، بلکه به این دلیل آن را تعلیم دادند که حقیقت داشت. با این همه، آنچه آن‌ها

---

1. This theme reappears in *The Education of the Human Race* , 1780 (*Theological Writings*, pp. 82-98).

2. Lessing's *Editor's Counter-Propositions* appended to the *Fragment* on Jesus (cf. *Theological Writings* , p. 18).

۳. «دئیست‌های مسیحی... به این نظریات نه به جهت آن‌که در کتاب مقدس آمده‌اند، بلکه به کتاب مقدس به جهت آن نظریات باور دارند»
(*Christianity as Old as the Creation*, 1730, p. 336. ← همین کتاب، صص ۷۸ و ۷۹).

تعلیم دادند یک حقیقت کلی نبود که در دسترس همه باشد. آن‌ها بر آنچه خدا در مسیح می‌فرمود و انجام داد و انجام می‌داد شاهد بودند. لسینگ در این مورد سخن گفته و حتی در مورد اناجیل هم کتابی نوشت که به نظر خودش بهترین کتاب الهیات او بود. در تحلیل نهایی، الهیات فلسفی لسینگ کوششی برای اثبات حقانیت مسیح نبود[1]، بلکه تلاشی عظیم برای خودداری از جدی گرفتن شخصیت مسیح به روش‌های گوناگون بود.

کانت

بحثی وجود دارد مبنی بر این‌که آیا کانت را باید متعلق به قرن هجدهم دانست یا قرن نوزدهم. تاریخ تولد و مرگ او (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نشان می‌دهد که می‌توان او را در هر دو قرن قرار داد. عقاید او نیز چنین امری را مجاز می‌دارد. اندیشه‌های او از نظری نشان‌دهندهٔ اوج عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی قرن هجدهم است و از طرف دیگر، کاملاً بدیع می‌باشد. شک او بر قرن نوزدهم سایه‌ای طولانی افکنده است. کانت نشان‌دهندهٔ اعتماد انسان جدید به نیروی عقل در برخورد با امور مادی و ناتوانی آن در برخورد با امور مابعدالطبیعه است.

زندگی کانت از نظر ظاهری یکنواخت بود. او در کونیشسبرک[2] واقع در پروس شرقی متولد شد و در همان‌جا هم وفات یافت. او پسر یک صنعتگر سرّاج با تباری اسکاتلندی بود و به شیوهٔ پاک‌دینی تربیت شد. در دانشگاه کونیشسبرک تحصیل کرد و به استثنای دوره‌ای که به تدریس خصوصی اشتغال داشت، باقی عمر خود را در همان جا به سر برد. از سال ۱۷۵۵ بدون دریافت حقوق در دانشگاه به تدریس پرداخت و این کار را تا پانزده سال ادامه داد. در سال ۱۷۷۰ به عنوان استاد منطق و مابعدالطبیعه برگزیده شد و هر چند از نظر بدنی چندان قوی نبود، تا یکی دو سال قبل از مرگش مشغول همین کار بود. زندگی خصوصی او دارای تصویری جالب توجه

1. *New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians, 1778* (cf. *Theological Writings*, pp. 65-81).

2. Königsberg

و ضد و نقیض است. به کتاب‌های مربوط به مسافرت‌ها علاقه‌مند بود، اما هیچ گاه به جای دوری مسافرت نکرد. از مصاحبت با مردم لذت می‌برد، لیکن ازدواج نکرد. برنامهٔ زندگی او بسیار دقیق و مرتب بود.

اعتقاد به فرا رسیدن دوران بلوغ جهان اغلب به دیتریش بونهافر [1] نسبت داده می‌شود و تصور می‌شود که تفکر جدیدی مربوط به قرن بیستم است، اما در واقع، این اعتقاد به کانت بازمی‌گردد. در سال ۱۷۸۴ کانت در مقاله‌ای از خود می‌پرسد: روشنگری چیست؟ [2] در این مقاله اظهار داشت که مفهوم روشنگری این است که انسان باید از حالت کودکی که خودش برای خود ایجاد کرده بیرون آید، یعنی به مرجعیت خارج از خود متکی نباشد، بلکه به درک و فکر خود اعتماد کند. شعار دورهٔ روشنگری این بود: «جسارت بورز و بدان! شجاع باش و از فهم خود بهره گیر!». این فهم به ویژه در مورد دین صدق می‌کند. هیچ نسلی مجبور نیست اعتقادات نسل‌های قبلی را بپذیرد. اگر خودمان را این‌گونه محدود سازیم، به سرنوشت بشر که در حال تکامل است خیانت ورزیده‌ایم. کانت اقرار می‌نماید که بشریت به کمال روشنایی نرسیده است، اما در دورهٔ روشنگری، یعنی دوران فردریک کبیر، زندگی می‌کند! بشریت در حال رسیدن به دوران بلوغ است و از قبول مرجعیت خارج از خود خودداری می‌نماید و درک و عقل خود را به کار می‌برد.

زندگی و عقاید کانت به صورت‌های گوناگون در اطراف همین موضوع می‌گردد. قبل از نوشتن مقالهٔ یادشده، کتاب نقد عقل محض [3] را در سال ۱۷۸۱ انتشار داد [4] و در آن سعی کرده بود نظریهٔ روشنگرانه‌ای در مورد معرفت انسان ابراز دارد. حدود دوازده سال بعد از آن، به اشتویدلین [5]، استاد الهیات دانشگاه گوتینگن [6]، نامه‌ای

1. Dietrich Bonhoeffer

2. 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift*, December 1784 (*Gesammelte Schriften*, Berlin, VIII, p. 35).

3. *Critique of Pure Reason*

4. A second revised edition was published in 1787. The best English translation is that of Norman Kemp Smith (Macmillan, (1929) 1964[9]). Page numbers given in subsequent footnotes are to this edition.

5. C. F. Stäudlin

6. Göttingen

نوشت و طی آن نقشهٔ مهم خود در مورد بحث روشنگرانه دربارهٔ حوزه‌های مهم فعالیت‌های انسان را تشریح کرد:

> نقشهٔ اصلی من در مورد بررسی فلسفهٔ محض، به این سه موضوع مربوط می‌شود: ۱. چه می‌توانم بدانم؟ (مابعدالطبیعه)؛ ۲. چه باید بکنم؟ (اخلاق)؛ و ۳. چه امیدی باید داشته باشم؟ (دین). به این سه موضوع اکنون باید موضوع چهارم اضافه شود که عبارت است از: انسان چیست؟ (انسان‌شناسی...). طی اثری که تقدیم می‌شود، کوشیده‌ام قسمت سوم برنامهٔ خود را اجرا نمایم. در این کتاب به دلیل علاقه و احترام به مسیحیت و همچنین به علت اصل آزادی عقاید، کوشش کرده‌ام که چیزی را پنهان نکنم. برعکس، همه چیز را به طور آشکار تشریح نموده‌ام، زیرا به عقیدهٔ من بین مسیحیت و عقل محض عملی احتمال اتحاد وجود دارد.[1]

مقصود کانت از اثری که به آن اشاره می‌کند، دین در محدودهٔ عقل تنها[2] (۱۷۹۳) بود.[3] این همان کتابی بود که باعث شد پادشاه پروس شخصاً کانت را مورد انتقاد قرار دهد و کانت مجبور شد طی اعلامیهٔ مبهمی اظهار نماید که مقصودش تمجید از مسیحیت بوده است، نه محکوم کردن آن.[4] اما مقصود او از تمجید مسیحیت، جدی نبود. کانت اعلام داشت که کتاب مقدس بهترین راه برای تعلیم یک دین اخلاقی واقعی به عموم مردم است.

در عین حال کانت قبلاً هم ابتدا در کتاب اصول اساسی مابعدالطبیعهٔ اخلاق[5] (۱۷۸۵) و نیز اثر سترگ خود، نقد عقل محض (۱۷۸۸)[6] فکرش را متوجه اخلاق

---

1. Letter dated 4 May 1793 (*Gesammelte Schriften*, XI, p. 429, No. 574).

2. *Religion Whithin the Limits of Reason Alone*

3. Eng. tr. with introduction and notes by T. M. Greene and H. H. Hudson and essay on 'The Ethical Significance of Kant's *Religion* ' (1934, Harper, New York, 1960). Page numbers given below are to this edition.

4. Ibid., p. xxxv.

5. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*

6. Eng. tr. of both works by T. K. Abbott (Longmans, (1909^6) 1963). This edition includes other moral writings including parts of *The Metaphysic of Morals* (1797).

کـرده بـود. بـعد از آن، کـتاب نـقد قـوهٔ حکـم[1] (۱۷۹۰)[2] را نـوشت کـه در آن از زیبایی‌شناسی و هدف کائنات بحث شده بود. پس از مدتی انتظار، کتاب او به نـام انسان‌شناسی[3] (که کانت دربارهٔ آن بیش از بیست سال در دانشگاه درس داده بود) در سال ۱۷۹۸ انتشار یافت و در همین ایام از خدمت در دانشگاه بازنشسته شد.

در ایـن کـتاب کـه پـژوهشی تـاریخی است، فـرصت آن نـیست کـه در مـورد اندیشه‌های متفکران به بحث تفصیلی بپردازیم و فقط به ذکر اصول عقاید فلاسفه، به‌ویژه فیلسوف عالیقدری چون کانت، اکتفا می‌نماییم. به همین دلیل، توجه خود را به چهار جنبه از اعتقادات او محدود می‌سازیم: الف. نظر کانت در مورد معرفت؛ ب. ردکردن دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا؛ ج. رویکرد اخلاقی کانت به خدا؛ و د. ارزیابی کانت از مسیحیت.

الف. نظر کانت در مورد معرفت. نـظر کـانت در مـورد مـعرفت آمـیزه‌ای از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بود. او با سنت عقل‌گرایی تعلیم دیده بود، اما مطالعهٔ آثار هیوم باعث شد که، به طوری که خودش می‌گوید، از خواب جزمی بیدار شود.[4] مدتی طبق عقاید هیوم معتقد شد که تفکر دربارهٔ امور مابعدالطبیعه، نظیر خدا، اختیار و جاودانگی، چیزی غیر از اتلاف وقت نیست.[5] طی چند سال مکتب نقد فلسفی خود را به وجود آورد که در آن ماهیت و حدود معرفت انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. کانت با تجربه‌گرایان در این مورد موافقت کرد که «تمام معرفت ما از تجربه شروع می‌شود»، اما از این نظر با آن‌ها مخالفت داشت که می‌گفت: «در عین حال سرچشمهٔ تمام معرفت ما فقط تجربه نیست»[6]. بلکه مواد خام معرفت ما از واقعیت خارجی حاصل مـی‌شود.[7] البـته ذهـن نـیز در پـروردن ایـن مـواد خـام بـه کـمک مـفاهیم

---

1. *Critique of Judgment* 2. Eng. tr. by J. C. Meredith (OUP, (1928) 1964[5]).
3. *Anthropology*
4. The phrase occurs in the introduction to the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783), a shorter work designed to act as an introduction to the *Critique of Pure Reason*.
5. Cf. *Dreams of a Ghost-Seer, elucidated by Dreams of Metaphysics* (1766).
6. *Critique of Pure Reason*, Introduction, p. 41. 7. Ibid., p. 42.

درون‌ساخت خود، نقشی به عهده دارد. مقصود کانت در کتاب نقد عقل محض بحث دربارهٔ همین امر است.

به خوانندگان معمولی که علاقهٔ خاصی به نظر کانت در مورد معرفت نـدارنـد، توصیه می‌شود که از خواندن چند پاراگراف بعدی خودداری نمایند. اما خوانندگان دیگر بهتر است اول با بعضی از اصطلاح‌های کانت آشنا شوند، زیرا بدون این آشنایی نمی‌توان عقاید کانت را درک کرد.[۱]

کانت موضوع اصلی کتاب نقد عقل محض را با این کلمه‌ها بیان می‌دارد: «یک حکم ترکیبی پیشینی[۲] چگونه امکان دارد؟»[۳]. برای درک مفهوم این پرسش بـاید بـا بعضی از اصطلاح‌های اساسی آشنا باشیم. اولی عبارت است از تفاوت میان ترکیبی و تحلیلی[۴]. خود کانت چنین می‌گوید:

> در تمام احکامی که در مورد رابطهٔ موضوع و محمول فکر می‌شود، این ارتباط از دو طریق متفاوت امکان‌پذیر است. یا محمول «ب» به موضوع «الف» تعلق دارد، یعنی در آن مستتر است یا این که «ب» خارج از «الف» قرار دارد، هر چند در واقع به آن مربوط می‌باشد. در مورد اول، من آن را حکم تحلیلی و در مورد دوم، آن را حکم ترکیبی می‌خوانم.[۵]

بدین‌طریق وقتی می‌گوییم «یک روز بارانی روز مرطوبی است»، این یک حکم تحلیلی است. مفهوم مرطوب بودن در «روز بارانی» مستتر است. این حکم ضروری است و ضرورتاً صحیح است. انکار آن به منزلهٔ تناقض‌گویی است. اما وقتی می‌گوییم «سه‌شنبه روز مرطوبی بود» این یک حکم ترکیبی است. چنین بیانی ضرورتاً صحیح نیست، زیرا امکان دارد سه‌شنبه روزی خشک یا طور دیگری باشد. در گـزاره‌هـای ترکیبی محمول دربارهٔ موضوع مطلبی می‌گوید، که در خود موضوع مستتر نیست.

---

۱. مقدمه‌ها و پیشگفتارهای کانت بر نقادی‌ها، جایی که کانت اصطلاح‌های خود را تعریف می‌کند.

2. a priori synthetic judgment

3. *Critique of Pure Reason*, Introduction, p. 55.

4. analytic

5. Ibid., p. 48.

قبول نکردن آن مستلزم تناقض‌گویی نیست. حقیقت یا کذب این بیان منوط است به این‌که با واقعیت‌ها مطابقت داشته باشد یا نه. به عبارت دیگر، برای این‌که بفهمیم حکم ترکیبی «سه‌شنبه روز مرطوبی بود» صحیح است یا نه، باید دربارهٔ این موضوع از کسانی‌که روز سه‌شنبه را به خاطر دارند بپرسیم.

اصطلاح‌های دیگری که به توضیح نیاز دارند عبارتند از: پیشینی[۱] و پسینی[۲]. معرفت پیشینی، معرفتی است که «از هر نوع تجربه کاملاً مستقل باشد». معرفت پسینی، برخلاف معرفت پیشینی، معرفتی است که «فقط... از راه تجربه حاصل شود»[۳]. به عنوان نمونه، برای معرفت پیشینی می‌توان ۴ = ۲ + ۲ را ذکر کرد. هر چند می‌توانیم صدق این قضیه را از طریق شمردن با انگشتان تأیید نماییم، اما حقیقی بودن آن در نهایت امر متکی به تجربه نیست.[۴] در حالی که معرفت پسینی، یعنی شناخت اشخاص و مکان‌ها و اشیا، متکی به تجربه است.

این دو مفهوم تا حدی دربرگیرندهٔ یکدیگرند. معرفت تحلیلی، معرفت پیشینی هم هست و به موضوع تعریف‌های منطقی مفاهیم و اصطلاح‌ها مربوط می‌شود. معرفت ترکیبی نیز معرفت پسینی هم هست و احتیاج به مشاهده از طریق حواس دارد. کانت معتقد بود که معرفت همچنین هم ترکیبی است و هم پیشینی. این است مهم‌ترین موضوع کتاب وی و هدف او بررسی عوامل تشکیل‌دهندهٔ این نوع معرفت بود. این معرفت هم بر امور مابعدالطبیعی و هم بر امور طبیعی تأثیر گذاشت؛ زیرا قبل از این‌که انسان بتواند دربارهٔ این امور بحث کند، باید به نقد عقل محض بپردازد تا بتواند قلمرو و حدود فکر انسان را روشن سازد.[۵] کانت بعد از بررسی این امر، چنین ادعا می‌کند که «هیچ امر مابعدالطبیعی لاینحل باقی نمانده است که برای گشودن مشکلات مربوط به آن کلیدی در دسترس نباشد»[۶]. به طوری که بعداً خواهیم دید،

---

1. a priori
2. posteriori
3. Ibid., pp. 42f.

۴. باید اشاره کرد که کانت خود، احکام ریاضی را پسینی در نظر می‌گرفت (Ibid., pp. 52-55). در این‌باره ← A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1946[2]), p. 78.

5. Ibid., Preface to First Edition (p. 9). By the term *pure* Kant meant containing 'no admixture of anything empirical' (p. 43).

6. Preface to First Edition, p. 10.

این سخن پیروزمندانه به آن معنا نیست که تمام امور مابعدالطبیعی قابل حل هستند، بلکه برعکس، خلاف این امر صادق است. در واقع، کانت می‌خواهد بگوید: «از مابعدالطبیعه دست بکشید!»، زیرا امور مابعدالطبیعه از حدود درک انسان کاملاً خارج هستند.

نظر کانت در مورد معرفت را می‌توان این طور خلاصه کرد که: مواد خام معرفت در خارج از انسان هستند و از طریق حواس انسان (عامل ترکیبی) درک می‌شوند و ذهن انسان (عامل پیشینی) روی آن کار می‌کند. ذهن برای درک مواد خام صور شهودی زمان و مکان[۱] را به کار می‌گیرد.[۲] همچنین از مقولات یا مفاهیم محض فاهمه[۳]، مانند کمیت و کیفیت، استفاده می‌کند.[۴] نتیجه این است که ذهن در واقع نمی‌تواند جهان خارج را آن طور که فی‌نفسه هست درک نماید، زیرا «هر چند مطالب پیشینی زیادی در مورد امور ظاهری می‌توان گفت، اما چیزی دربارهٔ ماهیت امور واقع در زیر ظاهر نمی‌توان بیان داشت»[۵]. مثل این است که به تمام امور با یک عینک قرمزرنگ نگاه کنیم. چیزهایی می‌بینیم، اما همه قرمز رنگ هستند. بدین‌طریق کانت استدلال می‌نماید که ذهن به تمام امور از طریق صور شهودی و مقولات فاهمهٔ خود می‌نگرد و به ناچار هر چه را که با آن برخورد می‌کند، مقید و مشروط می‌سازد.

این نظریه نتیجه‌های بسیار مهمی به بار آورد. انتظار می‌رفت این نظر پاسخی به شک هیوم باشد، اما برعکس، شک بیشتری ایجاد کرد. گفته شده است که هیوم مشکل معرفت را به کانت سپرد و کانت آن را به عنوان راه حلی پس داد، لیکن در واقع آنچه کانت تحویل داد، عبارت بود از صورت پیچیده‌تری از نظریهٔ بازنمایی معرفت. نظریهٔ کانت، علاوه بر این‌که نظریهٔ جامعی در مورد معرفت نیست[۶]، همان ایرادهای

---

1. Forms of Intuition of time and space

2. Ibid., 'Transcendental Aesthetic', pp. 67-91.

3. Pure Concepts of The Understanding

۴. Ibid., 'Transcendental Analytic', pp. 111-119. کانت دوازده مقولهٔ این‌چنینی را در چهار گروه سه‌تایی فهرست کرده بود: کمیت (کلی، جزئی و شخصی)، کیفیت (ایجابی، سلبی و عدولی)، نسبت (حملی، شرطی و انفصالی) و جهت (ظنی، قطعی و یقینی).

5. Ibid., 'Transcendental Aesthetic', p. 87.

6. Cf. S. Körner, *Kant* (Pelican, 1955), pp. 22ff.

اساسی پیشینیان هم بر آن وارد است.[۱]

بدین‌طریق آنچه معرفت دربارهٔ اشیا نامیده می‌شود، تا حدی خیالی است. وقتی یک دانشمند (یا یک شخص معمولی) دربارهٔ زمان و مکان یا علت و معلول سخن می‌گوید، در واقع در مورد اموری که واقعاً وجود دارند حرف نمی‌زند، بلکه فقط دربارهٔ عادت‌های ذهنی خود سخن می‌گوید. غیر از این کار چارهٔ دیگری ندارد. در صورتی که عقیدهٔ کانت هم صحیح باشد، اما نمی‌توان گفت که این مفاهیم به خود اشیا هم قابل اطلاق هستند یا نه. در تحلیل نهایی ماهیت امور تماماً ناشناخته باقی می‌ماند.

اگر چه کانت در مورد درک ماهیت امور مادی آن‌گونه که هستند شک داشت، اما شک او دربارهٔ حقایق ماوراءالطبیعی بیشتر است. صور شهودی «فقط در مورد اموری که امکان تجربهٔ آن‌ها وجود دارد دارد اعتبار دارند»[۲]. وقتی ذهن انسان از محدودهٔ امور مادی خارج شود، خود را در میان تضادهای منطقی و تناقض‌های زیادی خواهد یافت.[۳] درسی که در این مورد می‌توان آموخت، این است که ذهن ممکن نیست هیچ نوع معرفت عقلانی در مورد امور فراسوی دنیایی که مستقیماً تجربه می‌کند، کسب نماید.

ب. رد کردن دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا. با توجه به مراتب فوق، جای تعجب نیست که کانت فراتر می‌رود و برهان‌های سنتی الهیات طبیعی را به طور بی‌رحمانه‌ای مورد انتقاد قرار می‌دهد. او اشاره می‌نماید که این برهان‌ها بر سه نوعند و نه بیشتر: هستی‌شناسانه[۴]، کیهان‌شناسانه[۵] و غایت‌شناسانه[۶] (یا آنچنان که او می‌گوید، روانی ـ الهیاتی)[۷]؛ و سپس به ترتیب آن‌ها را مورد حمله قرار می‌دهد.

---

۱. ← همین کتاب، صص ۶۵، ۶۶، ۶۸.

2. *Critique of Pure Reason*, 'Transcendental Aesthetic', p. 91.

۳. کانت به تفصیل چهار آنتی‌نومی را شرح می‌دهد (مطابق با چهار گونهٔ اصلی از مقولات): این‌که جهان هم محدود و هم نامحدود است، این‌که هر جوهری از جزء لایتجزای ساده تشکیل شده و این‌که هیچ جوهری از جزء لایتجزا تشکیل نمی‌شود، این‌که اختیاری هست و اختیاری نیست، این‌که جهان موجودی ضروری را اثبات می‌نماید و این‌که چنین موجودی وجود ندارد (Ibid., 'Transcendental Dialectic', pp. 396- 421).

4. *ontological*

5. *cosmological*

6. *teleological*

7. Ibid., 'Transcendental Dialectic', p. 500.

در مورد استدلال وجودشناختی می‌گوید که کافی نیست فقط فرض کنیم (همان‌طور که دکارت فرض کرد)[1] که تعریف واجب‌الوجود می‌تواند وجود را ثابت کند، درست مانند تعریف مثلث که سه زاویه بودن را ثابت می‌نماید. این برهان وقتی صحیح خواهد بود که فرض کنیم چنین موجودی در مرحلهٔ اول، وجود دارد.[2]

اگر خدا را حقیقی‌ترین موجود[3] بخوانیم و بعد ادعا کنیم که این تعریف ثابت می‌کند که او وجود دارد، در این صورت باید بفهمیم که آیا این بیان ما یک حکم تحلیلی است یا ترکیبی؟ کانت در این مورد می‌نویسد:

> اگر تحلیلی باشد حکم به این‌که آن شیء وجود دارد، چیزی بر اندیشه دربارهٔ آن شیء اضافه نمی‌کند، جز این‌که نوعی همان‌گویی بی‌ارزش باشد ... اما از طرف دیگر، اگر مانند هر شخص منطقی قبول کنیم که تمام گزاره‌های وجودی ترکیبی هستند، چگونه می‌توان ادعا کرد که محمول وجود را نمی‌توان بی‌تناقض رد کرد؟ این صفتی است که فقط در گزاره‌های تحلیلی هست و به همین دلیل تحلیلی خوانده می‌شود.[4]

به طور خلاصه، همان طور که فکر کردن به این‌که من میلیون‌ها تومان در بانک دارم نمی‌تواند نشان دهد که من واقعاً چنین پولی در حسابم دارم[5]، برهان وجودشناسی خدا هم ممکن نیست وجود او را اثبات نماید. ما نمی‌توانیم در تعمیم

---

۱. ← همین کتاب، صص ۴۷، ۴۸.

۲. «ضرورت مطلق این حکم تنها یک ضرورت مشروط دربارهٔ آن است یا دربارهٔ آن محمول در حکم است. گزارهٔ بالا بیان‌کنندهٔ این نیست که سه زاویه مطلقاً ضروری‌اند، بلکه تحت شرایطی که مثلثی وجود داشته باشد (یعنی مثلثی ترسیم شود) سه زاویه ضرورتاً در آن یافت خواهد شد. این فریب بزرگی خواهد بود که از این ضرورت منطقی استفادهٔ نادرست کنیم. تنها با ابزار سادهٔ صورت بخشیدن به مفهومی پیشینی از یک چیز، به نحوی که وجود را در محدودهٔ معنای آن قرار دهد، می‌توانیم این حق را به خودمان بدهیم که چنین نتیجه‌ای بگیریم که از آن‌جا که وجود به متعلَق آن مفهوم تعلق دارد، ضرورتاً می‌توان به وجود آن رسید» (Ibid., pp. 501f.).

3. ens realissimum

۴. Ibid., p. 504. برای آگاهی از تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی ← همین کتاب، ص ۹۹. یک «گزارهٔ وجودی» گفتاری است دربارهٔ چیزی یا کسی که وجود او در ضمن آن چیزی است که گفته شد.

5. Ibid., p. 505.

ارزیابی خود به مفاهیم صرف اکتفا کنیم، همان‌گونه که یک تاجر نمی‌تواند موقعیت خود را صرفاً با افزودن صفرهایی به حساب نقدی خود بهبود بخشد.[۱]

سپس کانت به استدلال کیهان‌شناختی می‌پردازد و آن را به این شکل مطرح می‌کند: «اگر چیزی وجود داشته باشد، لازم است واجب‌الوجود هم وجود داشته باشد. من می‌دانم که لااقل خودم وجود دارم و به همین دلیل واجب‌الوجود هم وجود دارد»[۲]. احتمال دارد این استدلال پذیرفتنی باشد، اما چندان محکم نیست و از اصولی بهره می‌گیرد که «عقلانی‌نما» هستند.[۳] او به طور ضمنی از استدلال وجودشناختی که بی‌ارزش است، استفاده می‌کند تا فکر دربارهٔ واجب‌الوجود را به واجب‌الوجود واقعی تبدیل نماید.[۴] به علاوه، «اصل علیت در خارج از جهان محسوسات، اعتباری ندارد»[۵]. ضمناً نمی‌توان درک کرد که این وجود چگونه است. در طبیعت نیروهای زیادی وجود دارند که «وجود خود را با آثار خارجی نشان می‌دهند، اما نمی‌توان آن‌ها را بررسی کرد، زیرا قادر نیستیم آن‌ها را به اندازهٔ کافی مشاهده نماییم»[۶].

کانت اقرار می‌نماید که برهان‌های غایت‌شناختی دارای اعتبار بیشتری است و به زندگی و تحقیق‌های علمی، هدف و مفهوم می‌بخشد. در جهان نشانه‌های بارزی از نظم و هدف مشاهده می‌کنیم. این‌ها نشان می‌دهند که امور مادی نمی‌توانند به‌وجودآورندهٔ خودشان باشند، بلکه به وجودی حکیم، عاقل و مستقل که در خارج از آن‌هاست، اشاره می‌نمایند. با توجه به روابط متقابلی که در قسمت‌های مختلف جهان وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که چنین واجب‌الوجودی واحد است نه متعدد.[۷] در تحلیل نهایی، کانت به این نتیجه می‌رسد که برهان غایت‌شناختی در واقع نوع دیگری از برهان کیهان‌شناسانه است و بر همین سیاق، برهان اخیر هم «شکل دیگری از برهان وجودشناختی می‌باشد»[۸]. پس این‌ها نمی‌توانند دلایل عقلانی و الزامی در مورد اثبات وجود خدا محسوب شوند.

---

1. Ibid., p. 507.
2. Ibid., p. 508.
3. Ibid., p. 509.
4. Ibid., p. 511.
5. Ibid., p. 514.
6. Ibid., p. 514.
7. For the above points see ibid., p. 521.
8. Ibid., p. 524.

هر چند وجود عینی خدا را نمی‌توان ثابت کرد، «لیکن با دلایل نظری هم نمی‌توان آن را رد کرد»[1]. با آن‌که کانت تلاش‌های الهیات طبیعی را باطل اعلام می‌دارد[2]، اما راه بحث دربارهٔ خدا را کاملاً مسدود نمی‌کند. او معتقد است که بررسی‌هایش نشان می‌دهد «تفکراتی که فراتر از محدودهٔ تجربه‌اند، فریب‌دهنده و بی‌اساسند، و همچنین این درس را به ما می‌آموزد که فکر بشر این تمایل را دارد که از این حد فراتر برود و مفاهیم استعلایی را به اندازهٔ مقولات فاهمه طبیعی بداند»[3]. این تمایل هم خوب است و هم بد. در صورتی بد است که تصور کنیم خدا، آزادی و نامیرندگی، موضوعات واقعی هستند که می‌توان آن‌ها را با عقل شناخت. این‌ها در واقع تصورات منتظمی هستند که به افکار و زندگی ما هدف و مفهوم می‌بخشند و حقایق عینی نیستند. با توجه به بحث کانت در کتاب نقد عقل محض، به این نتیجه می‌رسیم که بحث دربارهٔ خدا در قلمرو افکار نظری قرار ندارد، بلکه در قلمرو علم اخلاق باید به آن پرداخت.[4]

ج. رویکرد اخلاقی کانت به خدا. کانت اخلاق را هم به همان شیوه‌ای که معرفت و الهیات طبیعی را مورد نقادی روشنگرانه و عقل‌گرایانه قرار داده بود، به باد انتقاد گرفت. اگر انسان متجدد باید به صورت انسان بالغ زندگی کند، لازم است تمام مرجعیت‌های غیرواقعی خارجی را از خود دور سازد و فقط تابع عقل خویش باشد. او به خدایی که ناصح آسمانی یا ایجادکنندهٔ محرک برای او باشد، احتیاجی ندارد. او باید به هر چه عقلش می‌گوید گوش فرا دهد. این است مفهوم کلمه‌های آغازین کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها که نقل می‌شود:

> از آن‌جا که اخلاق بر اساس آزادی انسان قرار دارد و به علت همین آزادی است که انسان با به‌کارگیری عقل خویش، خود را در مقابل قانون‌های قطعی مکلف می‌داند، دیگر احتیاجی نیست که برای درک وظایف خود معتقد باشد که وجود دیگری در بالای او قرار دارد و همچنین برای انجام وظایف خود محرک دیگری غیر از قانون‌ها لازم ندارد.[5]

---

1. Ibid., p. 531.
2. Ibid., p. 528.
3. Ibid., p. 532.
4. Ibid., pp. 528, 532.
5. Preface to First Edition (Eng. tr. by Greene and Hudson, p. 3).

با این همه، کانت معتقد بود که این مفهوم از اخلاق ما را به سوی خدا رهبری می‌کند.

قبل از این‌که بپرسیم کانت چگونه معتقد است که اخلاق ما را به سوی خدا رهبری می‌کند و آیا این نظر او صحیح است یا نه، بهتر است اول بفهمیم که کانت دربارهٔ اخلاق چه می‌گوید؛ زیرا هر چند ممکن است امروزه عدهٔ کمی عقاید او را بپذیرند، اما اندیشهٔ او به طور ناخودآگاه در رگ‌های انسان‌گرایی غیردینی، که طبق آن وظیفه را باید به خاطر وظیفه انجام داد، وارد شده است.

کانت به دو نوع امر اخلاقی معتقد بود: امر مشروط و امر قاطع.[1] امر اخلاقی یک اصل عینی اخلاقی است که به صورت دستور شکل می‌گیرد. «الزام نوع اول، نوعی الزام عملی است در مورد اقدامی برای رسیدن به هدف مورد نظر»[2]. به عبارت دیگر، این اقدام ما را در رسیدن به هدف اخلاقی کمک می‌کند. از خصوصیت‌های امر مشروط این است که همه به آن‌ها علاقه ندارند و انجام آن برای همه ضروری نیست، بلکه به احتیاجات افراد و شرایط بستگی دارد.

امر قاطع با امر پیشین تفاوت زیادی دارد. کانت معتقد بود که امر قاطع یک اصل عقلی است که در تمام شرایط معتبر می‌باشد. وی این اصل را به دو طریق بیان می‌دارد:

> *فقط مطابق قاعده‌ای عمل کن که بتوانی در عین حال اراده کنی که آن قاعده قانون عمومی شود. یا چنان عمل کن که گویی قاعدهٔ عمل تو به وسیلهٔ ارادهٔ تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد.*[3]

مقصود عملی نیست که طبق وجدان انجام می‌شود، بلکه پیروی از اصول عقلی با کمال خونسردی و از روی عمد است. به نظر کانت امر قاطع همان اعتباری را دارد که

---

1. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* (Eng. tr. by T. K. Abbott, pp. 30ff.).
2. Ibid., p. 31.
۳. Ibid., pp. 38, 39. در زبان کانت، شعار اصلی اخلاقی است که کسی بر خود می‌پذیرد و متمایز از قانون است که برای همه معتبر است.

حقایق بدیهی و روشن برای دکارت و عقل‌گرایان داشت. کانت آن را به عنوان یک حقیقت بدیهی می‌پذیرد.

کانت به عنوان نمونه، خودکشی، دروغگویی، تنبلی و خودخواهی را ذکر می‌کند.[۱] اگر همه این کارها را انجام دهند، ادامهٔ زندگی غیرممکن خواهد بود. این‌که آیا این امر می‌تواند اساس کافی برای اخلاق محسوب شود، بحث دیگری است. باید تعریف روشن‌تری ارائه شود تا از وقوع احتمالات دیگر، از قبیل عملی شدن افکار شخص خیالبافی که آرزومند پایان جهان است، جلوگیری به عمل آید. نظر کانت این حسن را دارد که عمل را صرف نظر از نتیجهٔ حاصله، مهم می‌داند. زیرا ممکن است عملی با هدف نیک انجام شود، اما زیان‌بار باشد. او همچنین الزامی را که مردم حس می‌کنند، یعنی الزامی در این‌باره که محبت و خدمت نسبت به دیگران کار صحیحی است، تأیید می‌کند. اگرچه این نوع الزام به شرایط، تمایلات و عدم‌تمایلات شخصی بستگی ندارد، لیکن در تحلیل نهایی تعالیم اخلاقی کانت بیان نمی‌دارد که چرا باید این طور عمل کنیم، بلکه از قرار معلوم آن را مسلم می‌شمارد.

اگر در جواب گفته شود که ما باید از امر قاطع به این دلیل پیروی کنیم که زندگی را برای همه دلپذیر می‌سازد، در آن صورت می‌توان گفت که امر قاطع فقط نوعی امر مشروط به حساب خواهد آمد با این تفاوت که در قلمرو وسیع‌تری عمل می‌کند. و اگر مسئله این باشد، آن‌گاه امر قاطع جنبهٔ همگانی نخواهد داشت، بلکه صرفاً تبیین تصور مطلوب گوینده است. لیکن اگر گفته شود که دلیل پیروی از امر قاطع برای نفس آن است، در آن صورت، متهم به ساده‌انگاری خواهیم شد، زیرا کافی نیست بپرسیم که چه باید کرد، بلکه باید به این پرسش پاسخ دهیم که چه قدرتی برتر و بالاتر از من قرار دارد که به من دستور می‌دهد چنین کاری انجام دهم. به عبارت دیگر، با امری متعالی روبه‌رو هستیم. برخلاف آنچه کانت می‌گوید، این امر یک اصل مستقل اراده نیست[۲]، بلکه چیزی است که از خارج به ذهن ما خطور می‌کند.[۳]

1. Ibid., pp. 47ff. 2. Ibid., p. 51.

3. This point was clearly seen by J. A. T. Robinson in *Honest to God*, p. 113. ←

جا دارد که در این مورد کانت را با عیسی مقایسه نماییم. عیسی تعلیم داد که دومین حکم بزرگ این است که همسایهٔ خود را مثل خودمان محبت کنیم.[۱] این تعلیم او از عهد عتیق سرچشمه می‌گیرد.[۲] این تعلیم عیسی بیان احساس الزامی است که در تمام مردم وجود دارد اعم از این‌که دیندار باشند یا نه، و اعم از این که از آن متابعت کنند یا نکنند. اما عیسی به امر و تکلیف بالاتری اشاره می‌کند و آن این است که انسان باید خدا را با تمام وجود خود محبت نماید.[۳] این موضوع در ظهور ارادهٔ الهی به قوم اسرائیل در عهد عتیق هم وجود دارد[۴]. به طور کلی تمام مردم در مورد خدا احساس تکلیف می‌نمایند. این موضوع نه فقط دربارهٔ مسیحیت، بلکه در مورد ادیان دیگر هم صادق است. خواه مردم به تکلیف خود عمل کنند یا نکنند، باز هم این حقیقت به اعتبار خود باقی است. این موضوع در فکر تمام مردم وجود دارد، اما کانت و بسیاری دیگر در نظام فلسفی خود به نحوی محتاطانه به آن توجهی نکرده‌اند.

کانت در کتاب نقد عقل عملی[5] خود[۶]، جایگاه خدا را در نظام فلسفی خود تشریح می‌نماید. خدا (و همچنین مفهوم اختیار و بقا) از اصول موضوعهٔ عقل محض عملی محسوب می‌شود.[۷]

→

But Robinson rejects Kant's ethics as a hangover from Christianity, a piece of 'secularized deism'.

1. (Matthew 22:39); cf. 19:19; Mark 12:31; Luke 10:27.

2. (Leviticus 19:18); cf. the last six of the ten Commandments (Exodus 20:12-17; Deuteronomy 5:16-21).

3. Matthew 22:37f.; Mark 12:29f.; Luke 10:27.

4. (Deuteronomy 6: 4-9); cf. the first four of the Ten Commandments (Exodus 20:1-11; Deuteronomy 5:6-15).

5. *Critique of Practical Reason*

۶. در اصطلاح‌شناسی کانت، عقل عملی مربوط به زمینه‌های عقلانی‌ای است که اراده بر اساس آن به عنوان امری متمایز از عقل محض عمل می‌کند، که این ظرفیت ذهن برای شناخت اشیاست.

۷. برای ملاحظهٔ خلاصه‌ای از موضع کانت، به نقد عقل عملی مراجعه نمایید

(Eng. tr. by T. K. Abbott, pp. 229f)

حقیقی بودن آزادی ارادهٔ انسان را نمی‌توان ثابت کرد. کانت چنین استدلال می‌کند که از نظر علمی اعمال ما تابع اصل علیت است. اما تکلیف‌های اخلاقی عامل جدیدی را معرفی می‌کنند. تکلیف متضمن این است که بتوانیم قانون اخلاقی را اطاعت یا نسبت به آن سرپیچی نماییم. حکم، مستلزم توانستن است. از این نظر، از محدودهٔ زمان و مکان فراتر می‌رویم. به عقیدهٔ کانت مفهوم اختیار نمی‌تواند مجوزی برای ایجاد یک نظام کامل مابعدالطبیعی مبتنی بر آن باشد. اختیار پیش‌فرض اخلاق و از اصول موضوعهٔ عقل عملی است.

کانت دربارهٔ خدا و بقا در بحث مربوط به خیر نهایی بحث می‌کند. این همان شرایط آرمانی است که در آن، فضیلت‌های اخلاقی و شادمانی با هم سازگاری دارند.[1] حقیقت دردناک این است که این دو در این جهان نمی‌توانند با هم باشند. به علاوه، بشر وقتی می‌تواند به این شرایط مطلوب دسترسی پیدا کند که دارای وجودی ابدی باشد.[2] برای دست یافتن به فضیلت‌های اخلاقی و شادمانی، «ناچار از پذیرفتن این امر هستیم که طبیعت باید دارای عقلی خارج از خود باشد که در آن، این دو، یعنی شادمانی و فضیلت‌های اخلاقی، هماهنگ شوند»[3]. به بیانی دیگر، این علت همان خداست.

د. ارزیابی کانت از مسیحیت. این تلقی کانت از خدا، در کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها منعکس است. اخلاق به دین احتیاجی ندارد، اما ما را به سوی دین راهنمایی می‌کند. اخلاق ما را به «مفهوم عالی‌ترین خیر در جهان رهبری می‌نماید که برای آن‌که آن را ممکن بدانیم، باید بپذیریم که یک وجود عالی، اخلاقی، قدوس و قادر مطلق هست و فقط او می‌تواند این دو عامل (یعنی وظیفه و شادمانی) را در یک جا جمع کند»[4].

ارزیابی کانت از مسیحیت از این نقطه شروع می‌شود. همان‌طوری که از نام کتاب پیداست، کانت می‌خواهد مسیحیت را از عوامل اضافی، مانند ایمان به خدای ماوراءالطبیعی که شخصاً در کارهای انسان مداخله می‌نماید، آزاد سازد و به جای آن

---

1. Ibid., p. 206. 2. Ibid., pp. 218 ff. 3. Ibid., p. 221.
4. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 4f.

یک دین کاملاً معقول ارائه دهد که انسان متجدد و روشن‌بین حاضر به قبول آن باشد. نتیجه عبارت است از دئیسم کاملاً ضعیف‌شده.

کانت با حذف اعتقاد مسیحی در مورد مکاشفهٔ الهی (یعنی ظاهر شدن خدا در تاریخ بشر و کسب تجربه در مورد خدا از طریق حوادث و کلام الهی)، عقل را جانشین آن می‌سازد. داستان‌های کتاب مقدس برای توده‌های بی‌اطلاع مفید است، زیرا می‌تواند امور اخلاقی را به طرز مؤثری به آن‌ها تعلیم دهد؛ اما در مرحلهٔ نهایی، «عقل کلی انسانی» است که «عالی‌ترین اصل حاکم» شمرده می‌شود.[۱]

نظر مسیحیت در مورد فیض و نجات (بدین معنا آنچه انسان نمی‌تواند برای خودش انجام دهد، خدا آن را از طریق بخشیدن گناهان و برقراری مصاحبت با انسان، به خاطر محبتی که دارد برای انسان انجام می‌دهد) جای خود را به اتکا به نیروی تزلزل‌ناپذیر انسانی می‌دهد. کانت می‌گوید:

> دین حقیقی این نیست که بدانیم یا در نظر بگیریم که خدا برای نجات ما چه کرده است، بلکه این است که بدانیم ما چه باید بکنیم که شایستهٔ نجات باشیم ... در مورد ضرورت آن، همه ممکن است مطمئن باشند بی‌آن‌که احتیاجی به کتاب مقدس باشد.[۲]
>
> خود انسان از نظر اخلاقی مسئول خوب یا بد بودن خود یا آنچه در آینده می‌خواهد بشود، است.[۳]

در دین کانت، عیسی «مظهر مفهوم اصل خیر» و تجسم خیر اخلاقی است که «از آسمان برای ما به زمین آمده است»[۴]. جای تعجب است که کانت نه در این جا و نه در نوشته‌های دیگرش، نام عیسی را ذکر نکرده است. به جای آن، به طور مجرد دربارهٔ شخصی سخن می‌گوید که نمایندهٔ «انسانیت کامل مورد پسند خدا» و سرمشقی برای انسانیت است.[5]

جالب توجه خواهد بود که انسان این موضوع را پیگیری نماید و متوجه شود که

---

1. Ibid., p. 152.
2. Ibid., p. 123; cf. p. 110.
3. Ibid., p. 40.
4. Ibid., p. 54.
5. Ibid., p. 55.

کانت در تمام موارد سعی می‌کند ایمان مسیحی را به تابعیت عقل درآورد و غیردینی سازد.[1] ما مجال زیادی برای ادامهٔ بحث نداریم و باید به بررسی اندیشه‌های کانت خاتمه بدهیم و به تبع آن، مطالعهٔ فلسفه و ایمان از دورهٔ اصلاحات تا عصر روشنگری را به پایان بریم.

از معاصران کانت کمتر کسی مانند او به دنبال هدف‌های روشنگری بود. کانت برنامهٔ خود را برای هماهنگ ساختن ایمان مسیحی با طرز فکر غیردینی جدید به چاپ رسانید. او به دین سازمان‌یافته علاقه‌ای نداشت و هنگامی که کارکنان و دانشجویان دانشگاه کونیشسبرگ به طرف کلیسای دانشگاه راهپیمایی می‌کردند، با آن‌ها همراهی می‌کرد، اما وقتی به درِ کلیسا می‌رسیدند، به آرامی از صف خارج می‌شد و به خانه می‌رفت.

کانت حاضر نبود دین را کاملاً از بین ببرد؛ در عین حال، در عمل، دین او دینی بدون خدا و در واقع دینی بدون دین و فاقد پرستش نیرویی ماوراءالطبیعی بود. ایده‌های محوری کانت توسط هر شخص، اعم از دیندار و بی‌دین، قابل اجرا بود. در منظومهٔ متافیزیکی او، مقام خدا تا سر حد یک انگارهٔ کم‌اهمیت پایین آورده شده است.

کانت بحق الهیات طبیعی را رد کرد. فکر تیزبین او به سرعت توانست نقایص دلایل سنتی اثبات وجود خدا را دریابد، اما آنچه به جای آن‌ها قرار داد، چندان بهتر نبود. اصول موضوعهٔ عقل عملیِ وی بیشتر به خیال‌پردازی شباهت دارد تا به استدلالی محکم. این موضوع که ما به عنوان انسان نمی‌توانیم در این دنیا به کمال برسیم، دال بر این نیست که بتوانیم فرصت دیگری برای بهتر شدن پیدا کنیم. این موضوع که فضایل اخلاقی و شادمانی در این جهان نمی‌توانند با هم باشند، ثابت نمی‌کند که در آینده وضع بهتری خواهیم داشت و این دو در یک‌جا جمع خواهند شد.

قبلاً اشاره کردیم که نظر کانت در مورد نقش عقل در اخلاق در واقع باقیمانده‌ای

---

1. For a brief comparison see Jacques de Senarclens, *Heirs of the Reformation*, Eng. tr. by G. W. Bromiley (SCM Press, 1963), pp. 55- 64.

از عقل‌گرایی قرن هفدهم است. او معتقد بود که عقل به تنهایی می‌تواند وظایف انسان را تعیین کند. او به نحوی رفتار می‌کند که گویی امر قاطع تصوری واضح، متمایز و بدیهی است، اما ما قبلاً نشان دادیم که چنین نیست.[۱] امر قاطع یا نوعی امر مشروط است یا بیان عقلانی آگاهی از الزامی است که از خارج به ما می‌رسد. در حالت دوم، عقل دیگر نمی‌تواند وظایف انسان را تعیین کند، زیرا حقیقتی را قبول دارد که بالاتر از عقل است. انسان منبع اقتدار خود نیست. چیزی بالاتر از او وجود دارد که او را وادار می‌سازد این‌گونه فکر و عمل کند.

جای تعجب نیست که کسانی که نظر مطلوب کانت در مورد خودمختاری انسان را پذیرفتند، به سادگی از قبول عقیدهٔ او دربارهٔ خدا خودداری نمودند. با این همه، مگر ما مجبوریم نقطهٔ شروع مباحث کانت را بپذیریم؟ کانت با در مرکز قرار دادن عقل انسان، در واقع همان راه دکارت را می‌پیمود. آنچه کانت و در واقع تمام متفکران سنت عقل‌گرایی و روشنگری انجام می‌دهند، این است که چارچوبی فکری می‌سازند و سپس سعی می‌کنند دین را در داخل آن جای دهند. اگر ایمان مسیحی دقیقاً در این چارچوب فلسفی جای نگیرد، به زیان خود مسیحیت است. فلسفه، دین را مجبور می‌کند که خودش را با آن مطابقت دهد. هرچه در چارچوب فلسفی جا نگیرد، باید به دور افکنده شود تا به ناچار دین با فلسفه هماهنگ شود. مشکل این است که انسان همیشه نمی‌تواند با این‌گونه پیش‌فرض‌ها به حقیقت دسترسی یابد. هیوم زمانی با کمال صداقت اظهار داشت که طبیعت به قدری پیچیده است که نمی‌توان آن را در یک اصل خلاصه کرد.[۲] وی در همین زمینه می‌توانست بگوید که دین به قدری پیچیده است که نمی‌توان آن را در چارچوب یک فلسفهٔ بخصوص قرار دارد.

وقتی شخصی فرضیه‌ای داشته باشد که نتواند همهٔ حقایق را توجیه کند، دو راه بیشتر در پیش ندارد: یا باید در فرضیهٔ خود تجدید نظر به عمل آورد (حتی آن را به کلی ترک نماید) یا این‌که حقایق را نادیده بگیرد. کانت در مورد دین (مانند بسیاری

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۰۶، ۱۰۷.
۲. ← همین کتاب، ص ۷۱.

از فلاسفهٔ قرون هفدهم و هجدهم) راه دوم را انتخاب کرد. فلسفهٔ او به تجربه‌های مسیحی در مورد خدا و دلایل تاریخی کتاب مقدس توجهی ندارد. روش او تقریباً به این شباهت داشت که شخصی دربارهٔ سلسله‌جبال هیمالیا کتابی بنویسد و عمداً از ذکر قلهٔ اورست خودداری نماید. کانت اولین کسی نبود که این کار را کرده است، هر چند اشخاصی مانند شلایرماخر و کیرکگور در قرن نوزدهم به این امر اعتراض کردند، اما کانت در این مورد آخرین شخص هم نبود.

فصل سوم

جریان‌های فکری در قرن نوزدهم

نظر عامهٔ مردم در مورد دورهٔ ملکه ویکتوریا این است که در آن دوره تمام مردم از قانون‌های اخلاقی خشک و یکنواخت دینی غیرقابل انعطاف و خالی از شادمانی پیروی می‌کردند. در واقع، قرن نوزدهم قرن ایمان و قرن بی‌ایمانی بود. در قرن نوزدهم فعالیت‌های تبلیغی چشمگیری در مورد مسیحیت وجود داشت و تجدید حیات مذهبی گوناگونی در نقاط مختلف جهان دیده می‌شد. در مغرب‌زمین کلیساها هنوز پر از مؤمنان بودند. اما در خارج کلیسا هم نداهای فراوانی شنیده می‌شد مبنی بر این‌که مؤمنان خود را فریب می‌دهند. حتی در داخل کلیسا هم زمزمه‌های محترمانه‌ای شنیده می‌شد از جانب کسانی که به این نتیجه رسیده بودند که مسیحیت را دیگر نمی‌توان به شکل قبل قبول کرد.

قرن نوزدهم سپری شد و در مورد آن بررسی‌های دقیق به عمل آمد. در حال حاضر، دربارهٔ کلیسای قرن نوزدهم نظریات جدیدی ابراز می‌شود. نتیجهٔ بررسی‌های علمی در چند دههٔ اخیر در مورد سازمان، شخصیت‌ها و اعتقادات کلیسای قرن نوزدهم، هم در انگلستان، هم در اروپا و امریکا، نشان می‌دهد که کلیسا وضع خوبی داشته است. اکنون برخلاف گذشته تأکید نمی‌شود که تمام محیط فکری آن قرن تحت تسلط دو شخصیت یعنی کانت و هگل قرار داشته است. اکنون

تصویری که از آن دوره ارائه می‌شود و مقبول می‌افتد، تصویری دگرگون است که در آن، دو کوه (که البته در کنار آن‌ها تپه‌هایی وجود داشت) نیست، بلکه تصویر جنگلی است که به آسانی نمی‌توان نمونه‌های فکری کلی در آن پیدا کرد.

عالمان جدید دیگر نمی‌گویند که کانت یگانه‌فیلسوف پروتستانتیزم بود[1]، و معتقد نیستند که فلسفهٔ هگل ختم تمام فلسفه‌هاست. این دو غول فلسفه به سطح معمولی پایین آورده شده‌اند و به عدهٔ دیگری هم که مانند آن‌ها سرشناس نیستند، توجه شده است. یکی از خصوصیت‌های جالب قرن نوزدهم تازه بودن آن است. بسیاری از عقاید آن قرن بکر و بدیع است (صرف نظر از صحت یا سقم آن‌ها) و وقتی در قرن بیستم از آن‌ها ذکری به میان می‌آید، عده‌ای آن‌ها را کاملاً جدید می‌دانند. بسیاری از آنچه امروزه در کتاب‌هایی نظیر صمیمیت در مقابل خدا[2] عنوان می‌شود، در واقع همان چیزهایی است که به اجداد ما و حتی به نسل‌های قبل از آن‌ها گفته شده است.

در این بخش از کتاب، نظر جدیدی بر این قرن خواهیم افکند، زیرا بر قرن بیستم تأثیر زیادی داشته است. بعضی از نام‌هایی که ذکر خواهیم کرد، دارای اشتهار جهانی‌اند، اما بعضی دیگر فقط در کشور خودشان و در محیط محدودتری شناخته‌شده‌اند. برخی از آنان مکتب‌های فکری پایه‌گذاری کرده و بعضی دیگر فردگرایان بزرگی بوده‌اند. وجه مشترک آن‌ها این نیست که با یکدیگر هم‌عقیده هستند، بلکه همه در این هدف مشترک بودند که باید مسیحیت را با توجه به علوم جدید و فلسفهٔ مورد نظر خود تفسیر نمود.

۱
شلایرماخر

در قرن نوزدهم در انگلستان عدهٔ کمی به اهمیت شلایرماخر توجه داشتند. سال‌های

---

1. This was the view of Kant's disciple, Julius Kaftan, *in Truth of the Christian Religion*, Eng. tr. by G. Ferries (Edinburgh, 1894), I, pp. 351f. On this see James Richmond, *Faith and Philosophy* (Hodder, 1966), pp. 44ff.; Werner Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus* (Reich, Hamburg-Bergstedt, 1960).

2. *Honest to God*

متمادی عدهٔ زیادی او را فقط از طریق کتاب کم‌اهمیتش در مورد انجیل لوقا می‌شناختند[1] و تقریباً یک قرن بعد از مرگ وی بود که کتاب معروف او به نام ایمان مسیحی[2] به انگلیسی ترجمه شد.[3] البته وضع در دیگر نقاط اروپا متفاوت بود. کارل بارت به حق جمله‌ای را دربارهٔ شلایرماخر به‌کار برده است که خود شلایرماخر در مورد فردریک کبیر به‌کار برده بود: «او مکتبی تأسیس نکرد، اما عصری را به وجود آورد»[4]. فقط در این اواخر است که دنیای انگلیسی‌زبان خواسته یا ناخواسته به اهمیت شلایرماخر پی برده است.

زندگی و آثار او

فردریک دانیل ارنست شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فرزند یک کشیش ارتشی در سیلزیای شمالی بود. هر دو پدربزرگ او روحانی مسیحی بودند و پدر او که دارای اعتقادات محکم پاک‌دینی بود، او را به دانشکدهٔ الهیات موراوی[5]ها فرستاد تا این اعتقادات در او تقویت شود. نکتهٔ تعجب‌آور این است که یک روز پدرش به او توصیه کرد که آثار کانت را بخواند تا بتواند به لیبرال‌ها جواب بدهد. شلایرماخر جوان آثار کانت را خواند، اما نتیجه‌های دیگری به دست آورد و حتی علیه تربیت پاک‌دینی خود عکس‌العمل نشان داد. در سال‌های بعد، شلایرماخر خود را یک موراوی می‌دانست که در سطح بالاتری قرار دارد. در این مدت، افکار او دگرگونی‌های زیادی پیدا کرده بود و تلاش می‌کرد که میان تجربهٔ دینیِ پاک‌دینی انجیلی و مسیحیت مورد قبول روشنفکران زمان خودش ترکیبی ایجاد کند.

در همان حال، شلایرماخر در دانشگاه هال (که در آن موقع مرکز اعتقادات رادیکال آلمان بود) و همچنین در دانشگاه برلین به تحصیل پرداخت. بعد از مدتی تدریس خصوصی به برلین برگشت و کشیش بیمارستان چاریتی شد و به زودی به

---

1. *Critical Essay on the Gospel of St. Luke* (1821), Eng. tr. by Connop Thirlwall, 1825.
2. *The Christian faith*
3. Eng. tr. edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (T. and T. Clark, Edinburgh, (1928) 1960).
4. *From Rousseau to Ritschl*, p. 306.
5. Moravian

عنوان عضو یک گروه بسیار معروف از نویسندگان و شاعران رومانتیک پذیرفته شد. این گروه به مخالفت با عقاید عقل‌گرایانهٔ پیروان روشنگری برخاست و بر نقش راز، تخیل و احساس تأکید نمود. در این دوره بود که شلایرماخر کتاب معروف خود، در مورد دین: سخنرانی‌هایی برای سخره گران تربیت‌شده[۱] (۱۷۹۹)، را منتشر کرد.[۲] در سال ۱۸۰۴ به دانشگاه هال برگشت و به مقام استادی برگزیده شد. جنگ‌های ناپلئون او را مجبور ساخت که در برلین ساکن شود، زیرا طبق عهدنامهٔ تیلزیت[۳]، هال از پروس جدا شد. شلایرماخر در برلین یکی از معروف‌ترین متفکران کشور خود شد. نقش عمده‌ای در تأسیس دانشگاه برلین در سال ۱۸۱۰ داشت و بعد از آن هم، دانشگاه الهیات زیر تسلط او قرار گرفت. با این همه، علاقهٔ او به هیچ وجه محدود به الهیات نبود. چند جلد از آثار افلاطون که توسط او ترجمه شد، سال‌ها از بهترین ترجمه‌های آلمانی به شمار می‌آمد. مقاله‌های عالمانهٔ متعددی نوشت که غالب آن‌ها سخنرانی‌هایی بود که در آکادمی علوم پروس ایراد شده بود. در تمام این مدت شلایرماخر به‌عنوان روحانی کلیسای معروف ترینیتی برلین مشغول خدمت بود.

مجموعهٔ آثار شلایرماخر، که بعد از وفاتش به زبان آلمانی انتشار یافت، سی جلد است (که حدود یک‌سوم آن موعظه، یک‌سوم آن الهیات و یک‌سوم آن فلسفه است). بسیاری از آن‌ها را شاگردانش که سخنرانی‌های او را یادداشت می‌کردند برای اولین بار منتشر کردند. این آثار شامل کتابی به نام زندگی عیسی[۴] است. مهم‌ترین کتاب او ایمان مسیحی (۱۸۲۱-۱۸۲۲، ۱۸۳۰-۱۸۳۱) نام داشت که برداشت جدید شلایرماخر از مسیحیت است.[۵]

رویکرد شلایرماخر

تاکنون در مورد شناخت خدا به دو روش مهم اشاره کرده‌ایم: روش مصلحان کلیسا

---

1. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*

2. Eng. tr. by John Oman (1893) reissued with an introduction by Rudolf Otto (Harper, New York, 1958).

3. Peace of Tilsit

4. *Life of Jesus*

5. The definitive critical edition is *Der Christliche Glaube*, edited by Martin Redeker, 2 vols. (de Gruyter, Berlin, 1960).
برای ترجمهٔ انگلیسی آن ← همین کتاب، ص ۱۱۷، پانوشت ۳.

این بود که تعالیم خود را بر اساس کلام مکشوف‌شدهٔ خدا در کتاب مقدس قرار دهند. روش دوم، روش فلاسفه بود که سعی می‌کردند با استنتاج‌های منطقی دربارهٔ ماهیت جهان، به الهیات طبیعی برسند (یا در مورد دلیل وجودشناسی، تصور انسان در مورد خدا را پایهٔ بحث خود قرار دهند). از زمان توماس آکوئیناس به بعد، عده‌ای سعی کردند این دو را در یکدیگر ادغام نمایند. فلاسفه‌ای نظیر کانت هم وجود داشتند که معتقد بودند این دو روش ناقض یکدیگرند. چون الهیات طبیعی به طور بنیادی تباه شده بود، دیگر نمی‌توانست اساسی برای ابرساختار الهیات مسیحی باشد. شلایرماخر کوشش کرد تا نکته‌های خوب هر دو را انتخاب نماید و حد وسط پیدا کند. نتیجهٔ تلاش‌های او گاهی الهیات پوزیتیوستی خوانده می‌شود.

الهیات طبیعی طبق تعریف قدیم راه بن‌بستی بود که شلایرماخر نمی‌خواست به آن وارد شود. کانت در این مورد به اندازهٔ کافی بحث کرده بود و عقاید او بر عقاید گذشته چندان مزیتی هم نداشت و در آن اثری از دین حقیقی و زنده دیده نمی‌شد. از طرف دیگر، شلایرماخر احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح مداخله‌های خدا در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس ثبت تجربه‌های دینی بود و تجربهٔ دینی کلیدی بود که شلایرماخر با دو دست به آن چسبید. به نظر او این کلید می‌توانست تمام مسائل الهیات را حل کند (به‌جز آن‌هایی که از درون قفل شده‌اند، یعنی آنچه ذهن بشر به هیچ وجه قادر به حل آن‌ها نیست). این به آن معنا بود که دیگر نباید کتاب مقدس را در تمام جزئیات آن جدی گرفت. چنین به نظر می‌آمد که راه جدیدی برای دفاع گشوده شده که در آن، تجربه‌های مؤمنان و بی‌ایمانان شبیه یکدیگر بود. پس آنچه شلایرماخر می‌کوشید انجام دهد این بود که تجربه‌های دینی را تجزیه و تحلیل نماید و از آن ذات دین را استخراج کند. بعد از انجام این کار ممکن می‌شد تا ایمان مسیحی را مجدداً طوری تفسیر کرد که مشترکاً مورد قبول انسان متجدد در داخل و خارج کلیسا باشد.

دین شامل امور زیادی است. اعمال دینی مانند: عبادت، نیکوکاری و شرکت در مراسم مذهبی است. عنصر معرفتی هم وجود دارد که باید آن را تحت عنوان کلی

الهیات قرار داد (خواه مباحث عالمانه باشد یا تعلیم کتاب مقدس به کودکان). شلایرماخر به این نتیجه رسید که جوهر دین نه فعالیت است و نه معرفت، بلکه چیزی است که در هر دو مشترک است.[1] در کتاب سخنرانی‌ها آن را این‌طور تعریف کرده است: «احساس و ذوق برای امر نامتناهی»[2]. در همان زمان کتاب ایمان مسیحی را نوشت که می‌توانست در آن، موضوع را قدری روشن‌تر بیان دارد: «عنصر مشترک در تمامی تبیین‌های گوناگون پاک‌دینی ... این است: آگاهی به وابستگی مطلق یا به تعبیر دیگر، پیوند داشتن با خدا»[3]. پس جوهر دین عبارت است از احساس وابستگی مطلق.[4]

شلایرماخر در کاربرد این ایده، آن را به نوعی صفت مشترک تجربهٔ دینی و نیز معیاری برای سنجیدن دیگر ارزش‌های تعالیم مسیحی تبدیل کرد. شلایرماخر با استفاده از آن، شروع به تفسیر مجدد تمام اعتقادات مسیحی نمود. او برداشت خود در مورد ماهیت خدا را این‌طور خلاصه می‌کند: «تمام صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهیم، نباید بیان‌کنندهٔ چیز مخصوصی در خدا بدانیم، بلکه فقط شیوه‌ای خاص برای بیان احساس وابستگی مطلق به اوست»[5]. گناه هم به همین سیاق تبیین می‌شود. گناه در واقع شکستن قانون الهی نیست، بلکه «عبارت است از فلج شدن نیروی تصمیم‌گیری روح به علت استقلال کنش حسی»[6]. طبیعت فروتر انسان، در زمانی‌که باید متکی باشد، می‌خواهد آزاد باشد. گناه خدشه‌ای است که در احساس وابستگی مطلق ما ایجاد می‌شود. گناه در افراطی‌ترین نوع آن «خداناشناسی[7] یا به صورت واضح‌تر فراموش کردن خدا[8] خوانده می‌شود»[9].

---

1. *The Christian Faith*, pp. 5-12.
2. *On Religion* , p. 39.
3. *The Christian Faith*, p. 12.
4. اصطلاح شلایرماخر (*das schlechthinnge Abhängigkeitsgefühl*) اغلب به احساس وابستگی مطلق ترجمه می‌شود. اما واژهٔ «احساس کردن» شاید بسیار تند و ایجابی باشد. به نظر می‌رسد آنچه او در تلاش برای تحلیل آن است اغلب بیشتر از آگاهی و حس عمیق وابستگی محض است.
5. *The Christian Faith*, p. 194.
6. Ibid., p. 273.
7. Godlessness
8. God - Forgetfulness
9. Ibid., p. 54.

بدین‌طریق، تعریف نجات عبارت است از بازیافت احساس وابستگی. به این نحو است که تجربهٔ مسیحی، نجات را به شخص مسیح مربوط می‌سازد. شلایرماخر در این مورد چنین می‌گوید:

در واقع با توجه به گذشته، آنچه باید گفت، این است که اگر فقط از طریق مسیح امکان تبدیل آگاهی انسان از خدا به حضور خدا در ذات انسان باشد و اگر فقط از طریق ماهیت عقلی انسان تمامیت نیروهای فانی به حضور خدا در جهان تبدیل شوند، پس در واقع فقط او وسیلهٔ حضور الهی در جهان و یگانه راه مکشوف شدن خدا در جهان است، زیرا او در خود خلقت تماماً جدید را دارد که دربردارندهٔ امکان شناخت خدا و بسط‌دهندهٔ آن است.[۱]

این آن چیزی است که دقیقاً مفهوم منحصربه‌فرد بودن مسیح را شکل می‌دهد. مسیح آن طور نیست که در اعتقادنامه‌های کلیسای اولیه تحت تأثیر تفکرات مابعدالطبیعی یونانی تصویر شده است. شلایرماخر اضافه می‌کند:

پس نجات‌دهنده، از نظر ماهیت انسانی، شبیه تمام انسان‌هاست، اما تفاوتی که با آن‌ها دارد این است که همیشه قابلیت حضور خدا، یعنی همان وجود واقعی خدا، را در خود دارد.[۲]

به عبارت دیگر، نباید مانند آنچه در راست‌کیشی مسیحی معمول است، عیسی را هم انسان واقعی و هم خدای واقعی، یعنی کلمهٔ الهی که طبیعت انسانی بر خود گرفت، بدانیم. عیسی انسانی است چنان نزدیک به خدا که می‌توان گفت خدا در اوست.

عمل نجات‌بخشی عیسی این بود که «مؤمنان را در احساس حضور خدا که در خودش وجود داشت، شریک می‌سازد»[۳]. مقصود این نبود که مسیح به جای آن‌ها مجازات گناه را متحمل شده است، بلکه این است که به آن‌ها کمک کند که «اصل

1. Ibid., p. 388. 2. Ibid., p. 385. 3. Ibid., p. 425.

محرک او، عامل حرکت‌دهندهٔ ما نیز بشود»[1]. شلایرماخر بعضی از اصطلاح‌های الهیات مسیحی قدیمی و حتی قسمتی از محتوای آن را حفظ می‌کند، اما مفهومی که به آن می‌دهد تغییریافته یا به‌کلی عوض‌شده است. مثلاً تعلیم او دربارهٔ آشتی با خدا تا حدی به راست‌دینی پروتستان شباهت دارد. از جمله آن‌که می‌نویسد: «فرض زندگی مشترک با مسیح، به مثابه تغییر رابطهٔ انسان با خدا تلقی می‌شد که همان پاکی از گناه از طریق خداست و از نظر تغییر روش زندگی، ایمان آوردن به او است»[2]. هنگامی که شلایرماخر دربارهٔ تثلیث سخن می‌گوید، در عین حال که این اصطلاح را حفظ می‌کند، مفهوم دیگری به آن می‌دهد. آن را «ستون تعالیم مسیحی» می‌خواند[3] و برای حفظ آن دلایلی پیدا می‌کند.[4] اما از سوی دیگر، اظهار می‌دارد که وقتی دربارهٔ «وحدت در ذات و تثلیث در شخصیت»[5] سخن می‌گوییم، به ثنویت نزدیک شده‌ایم. به عقیدهٔ او، «قائل بودن به تمایز ابدی در ذات باری تعالی ربطی به آگاهی مذهبی ندارد؛ زیرا نمی‌تواند وارد آن شود»[6]. به عبارت دیگر، رویکرد شلایرماخر او را به توحید مسیحی و مخالفت با تثلیث می‌کشاند. او به وجود خدا معتقد است، زیرا خدا وجودی است که ما به او متکی هستیم و عیسی فقط انسانی است که این تجربه را در عالی‌ترین سطح داشته است و روح‌القدس در واقع راهی است برای تبیین تجربهٔ خدا در کلیسا.[7]

اظهار نظر

اگر امروزه کتاب ایمان مسیحی شلایرماخر را برداریم و ۷۵۰ صفحهٔ آن را مطالعه کنیم، آن را پر از تفکرات انتزاعی خواهیم یافت و این امر تا حدی نتیجهٔ کار مترجمان انگلیسی است. سبک ترجمه خشک و بی‌روح است، با این همه، قصور

---

1. Ibid., p. 457. 2. Ibid., p. 478. 3. Ibid., p. 739.

۴. «بدون فرض وجود خدا در مسیح، تصور رستگاری در مسیح نمی‌تواند در شخص او تمرکز یابد و بدون چنین اتحادی در روح متحد کلیسا، کلیسا نخواهد توانست رستگاری از طریق مسیح را بر عهده گیرد و تداوم بخشد. اینک این‌ها دقیقاً آن عناصر اصلی در آموزهٔ تثلیث هستند، که روشن است که تنها خود را در دفاع از این موضع که در مسیح چیزی کمتر از ذات الهی حضور ندارد، چیزی که همچنین در کلیسا به عنوان روح متحدش ساکن است» (Ibid., p. 738).

5. Ibid., p. 739. 6. Ibid.

7. Cf. ibid., pp. 738-751;

و به خصوص ← همین صفحه، پانوشت ۴.

اصلی متوجهٔ خود شلایرماخر است. در عین حال، غالب نوشته‌های او دارای تازگی جالب توجهی است و قسمت زیادی از آن در کتاب صمیمیت در مقابل خدا و در نوشته‌های پل تیلیش مندرج شده است. روش این سه نفر اصولاً یکی است. در حالی که شلایرماخر برای معاصران خود بیان می‌دارد که خدا همان وجودی است که ما نسبت به او احساس وابستگی مطلق داریم، تیلیش[1] و رابینسون[2] برای روشن ساختن مفهوم خدا برای مردم این عصر، وی را غایت قصوا یا عمق یا اساس وجودی می‌نامند که ما نسبت به او بیگانه شده‌ایم.

در تمام موارد یادشده هر سه کوشیده‌اند که از الهیات کتاب مقدس و الهیات طبیعی قدیم دست بکشند و به تحلیل تجربه‌های دینی بپردازند. در هر سه مورد، از اصل مشترکی استفاده شده تا اعتقادات سنتی مورد تفسیر مجدد قرار بگیرد. اصل مشترکی که به ویژه در هر سه وجود دارد، اعتقاد به وابستگی است. پس جای تعجب نیست که الهیات حاصل از هر سه کاملاً شبیه یکدیگر است.

این‌ها دیگر به زبان خداپرستی مسیحی سنتی سخن نمی‌گویند؛ سنتی که خدا را بالاتر از کائنات و وجودی در خود کامل می‌داند و او را خالق و حافظ همه چیز می‌شمارد، خدایی که در جهان فعالیت دارد و در آن حاضر است و در عین حال از آن مستقل است. از نظر شلایرماخر حد فاصل بین اعتقاد به وجود خدا و همه‌خدایی روشن است.[3] در حالی‌که تیلیش ترجیح می‌داد از خدا، نه به‌عنوان وجودی خارج از جهان، بلکه به‌عنوان خود وجود، یا اساس وجود سخن بگوید، رابینسون یک فصل را به بحث دربارهٔ «آیا اعتقاد به وجود خدا پایان می‌یابد؟» اختصاص می‌دهد و در پاسخ این پرسش عقاید تیلیش را تأیید می‌کند.

از نظر شلایرماخر گناه چیزی است که احساس وابستگی مطلق، یعنی تمایل ما به آزاد بودن به هنگام وحدت با خدا، را مختل می‌کند. تیلیش کلمات را تغییر

1. For a formal statement of Tillich's position see his three-volume *Systematic Theology* (Nisbet, 1953 - 64). Volume I outlines his approach.

2. J. A. T. Robinson, *Honest to God*, pp. 21f., 29-83.

همچنین ← همین کتاب، ص ۲۳۶.

3. *The Christian Faith*, p. 39.

می‌دهد، اما اعتقاد اصلی را حفظ می‌نماید. از نظر تیلیش گناه عبارت است از عدم دلبستگی غایی و بیگانه شدن نسبت به اساس وجود ما. مسیح که ما را از گناه نجات می‌دهد از نظر این سه نفر نقش واحدی دارد. این سه نفر نسبت به تصویری که در عهد جدید از مسیح ارائه شده است، مشکوک هستند. آن‌ها نمی‌خواهند دربارهٔ مسیحی که در اعتقادنامه‌ها همزمان به مثابه خدا و انسان تجسم یافته، بحث کنند و به جای او انسان کاملی را قرار می‌دهند که تفاوت او با دیگران این است که «دارای قدرت پایدار ناشی از آگاهی‌اش از خداست» (شلایرماخر)، یا «حامل مکاشفهٔ نهایی الهی» است (تیلیش)[1]، یا «آینه‌ای شفاف که خداوند را منعکس می‌کند»، «دقیقاً آنچنان که گویی او 'خود فی‌نفسه' هیچ نیست» (رابینسون)[2]. برای این سه نفر مسیح از این نظر مهم نیست که به تاوان گناهان انسان مجازات شد[3]، بلکه از این نظر مهم است که چون در مورد خدا آگاهی منحصربه‌فردی دارد، می‌تواند آن را به دیگران منتقل نماید.[4] در پس مفهوم «حامل وجود جدید» تیلیش و «انسان برای دیگران» رابینسون، مسیح شلایرماخر اوایل قرن نوزدهم قرار دارد.

قیاس میان شلایرماخر، تیلیش و اسقف وولویچ رابینسون را کمی با عجله انجام دادیم. در بخش بعدی دربارهٔ دو نفر اخیر مطالعهٔ بیشتری خواهیم کرد. حالا باید ببینیم که این رویکرد جدید شلایرماخر تا چه حد مفید است. در پاسخ این پرسش باید گفت که او صمیمانه کوشش می‌کرد که پیام مسیحی را به طرز جدیدی بیان نماید که مناسب و مورد قبول انسان متجدد باشد. البته این نوع تلاش‌ها لازم است، اما مشکل متعارف در این‌جا این است که هنگام اصلاح ابرو، چشم را هم کور کرده‌اند.

تلاش شلایرماخر برای تجربی بودن رویکردش باعث شد که در اثر تأکید بر تحلیل تجربه‌های دینی، نظریه‌پردازی محض را رد کند. مشکل اصلی این نبود که

---

1. *Systematic Theology*, I, p. 148.

2. *Honest to God*, pp. 71, 73.

3. *The Christian Faith* , p. 459; *Systematic Theology*, II, pp. 196 - 203; *Honest to God*, pp. 78f.

۴. قس: صص ۱۲۱ به بعد همین کتاب را با
Systematic Theology, II, pp. 136 - 159, 174 - 190; *Honest to God*, pp. 75 - 83.

شلایرماخر بیش از حد تجربی بود، بلکه این بود که به اندازهٔ کافی تجربی نبود. در هیچ قسمت از نوشته‌های او به تجربه‌های خاص دینی، همانند تجربه‌های ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه‌های دینی[1] (۱۹۰۲)، برخورد نمی‌کنیم. به علاوه، شلایرماخر هیچ کوششی به عمل نمی‌آورد که بحث مفصلی در مورد تجربه‌های دینی مذکور در عهد جدید انجام دهد. برعکس، عامل مشترک تجربه‌های دینی را احساس وابستگی مطلق فرض می‌کند و از آن پا فراتر نمی‌نهد؛ در عمل، همان موضع مفاهیم واضح و متمایز عقل‌گرایی قرن هفدهم را اتخاذ می‌نماید. باید گفت که موضع شلایرماخر تا حدی معقول و پذیرفتنی است، زیرا تجربهٔ دینی مستلزم احساس وابستگی به خداست. با این همه، هیچ‌گاه این زحمت را به خود نداد که فکر کند ممکن است موضوع ژرف‌تر باشد. پس برای خود اصلی انتخاب کرد و سعی نمود مسیحیت را در چارچوب آن قرار دهد و هر چه اضافه یا کم است، از آن دور سازد. بدین‌طریق، دیگر قادر نبود واقعاً توجه کند که عهد جدید دربارهٔ خدا، مسیح، گناه و نجات چه می‌گوید، زیرا همه چیز را با توجه به اصل پیش‌انگاشتهٔ خود تفسیر می‌کرد.

مسائل یادشده ما را به این موضوع رهنمون می‌کند که روش الهیات چیست. شلایرماخر مسیحیت را با توجه به جهان‌بینی کلی خود مورد مطالعه قرار می‌دهد و اصول خشکی برای تفسیر به‌کار می‌برد؛ تیلیش و رابینسون هم همین کار را انجام می‌دهند، مسیحیت را به همین نحو مورد مطالعه قرار می‌دهند. وقتی شواهدی ذکر می‌کنند بیشتر برای تشریح عقاید خودشان است تا برای اثبات حقایق. در ارزیابی آثار این سه نفر نکتهٔ مهم این است که نه فقط بدانیم چه چیزهایی از مسیحیت را حفظ کردند، بلکه بدانیم چه چیزهایی را کنار گذاردند.

برخلاف روش این سه نفر، مسیحیت راست‌کیش (اعم از پروتستان و کاتولیک) دارای روش متفاوتی بود. به طور کلی، مدافعان مسیحیت حاضر بودند جهان‌بینی‌های زمان خود را به عنوان فرضیه‌هایی عملی بپذیرند، اما حاضر نبودند مسیحیت را در چارچوب پیشداوری‌های آن‌ها زندانی کنند. در مورد روش الهیات، مانند روش علوم، نمی‌توان پیش‌فرض‌هایی تعیین نمود، بلکه تعیین روش منوط

---

1. *The Varieties of Religious Experience*

است به نوع شواهدی که با آن‌ها سر و کار داریم. شلایرماخر، تیلیش و رابینسون چهرهٔ انسان متجدد را دارند، زیرا حاضر هستند تعالیم سنتی مسیحی را ترک کنند و عقایدی را بپذیرند که در ظاهر مورد قبول انسان متجدد است. به هر روی، باید دانست که بدیع بودن، همیشه با حقیقی بودن یکی نیست. شاید عالمانی که محافظه‌کارترند و دلایل تاریخی عهد جدید را مورد توجه قرار می‌دهند، دارای روش‌های علمی جدیدتری باشند.

۲
هگل و ایدئالیسم

از نظر بسیاری از فلاسفه و الهیدانان نسل گذشته، ایدئالیسم یگانه فلسفهٔ جدید بود. شلایرماخر ناشناخته ماند، زیرا آثارش به زبان آلمانی بود و در قرن نوزدهم کمتر الهیدان انگلیسی‌زبانی وجود داشت که زبان آلمانی بداند. حتی در دیگر نقاط اروپا هم به علت رواج فلسفهٔ ایدئالیسم، به شلایرماخر توجهی نمی‌شد. این حقیقت تأسف‌آور را خود شلایرماخر وقتی در اوج قدرت بود، در ملاقاتش با اشتراوس[1] فهمید. اشتراوس همان شخصی است که بعد از مدتی بزرگ‌ترین کتاب قرن را، که شرح تندروانه‌ای از زندگی مسیح بود، به رشتهٔ تحریر درآورد.[2] اشتراوس در پاییز ۱۸۳۱ به برلین رفت تا در محضر بزرگ‌ترین استادان آن زمان حاضر شود. هنوز یکی دو بار بیشتر در جلسه‌های درس هگل شرکت نکرده بود که هگل به علت شیوع بیماری وبا دار فانی را وداع گفت. وقتی شلایرماخر خبر درگذشت هگل را به اشتراوس رسانید، وی گفت که «به‌خاطر هگل بود که من به این‌جا آمدم»، و البته این سخن باعث ناراحتی شلایرماخر شد.[3]

ایدئالیسم

مفهوم کلمهٔ ایدئالیسم تا حدی چندپهلو است.[4] به معنای وسیع کلمه، مبیّن این

---

1. D. F. Strauss

۲. ← همین کتاب، ص ۱۶۸.

3. Cf. Eduard Zeller, *David Friedrich Strauss*, Eng. tr. 1874, p. 33.

4. A very useful anthology of idealistic writings is contained in A. C. Ewing, ed., *The Idealist Tradition, from Berkeley to Blanshard* (Allen and Unwin, 1958).

دیدگاه است که ذهن و ارزش‌های معنوی، بنیادی‌تر از ارزش‌های مادی است. به این معنا، مخالف طبیعت‌گرایی است که ذهن و ارزش‌های معنوی را بر اساس امور و روش‌های مادی تفسیر می‌نماید. کلمهٔ ایدئالیسم به عنوان یک اصطلاح فنی فلسفی برای اولین بار در قرن هجدهم مورد استفاده قرار گرفت. به زودی برای بیان عقاید بارکلی به کار برده شد که طبق آن هیچ چیزی را نمی‌توان درک کرد و هیچ چیزی وجود ندارد، مگر تصوراتی که در ذهن درک‌کننده وجود داشته باشد.[۱] خود بارکلی ترجیح می‌داد که فلسفهٔ خود را مکتب غیرمادی[۲] بخواند. اما اصطلاح ایدئالیسم جا افتاد و به تدریج مفهوم ایدئالیسم برای مکتب‌های دیگری هم به کار برده شد. کانت از این کلمه برای بیان تعالیم خود با عنوان «ایدئالیسم متعالی»[۳] استفاده کرد و تلاش فراوان به عمل آورد که آن را از عقاید دکارت و بارکلی متمایز گرداند، زیرا ایدئالیسم آن‌ها را مشکوک و جزمی می‌دانست. به طوری که قبلاً اشاره کردیم، کانت معتقد بود که امکان ندارد که بتوانیم صرفاً از طریق تفکر عقلی، از جهانْ معرفتی کسب نماییم. از طرف دیگر، به یک وجود متعالی ایمان داشت و وجود خدا، اختیار و جاودانگی را مسلم در نظر می‌گرفت.[۴]

نسل بعدی فلاسفهٔ آلمان، برخی به عنوان عکس‌العمل در مقابل کانت و بعضی با الهام از او، مکتب ایدئالیسم مطلق[۵] را به وجود آورد. مهم‌ترین این فلاسفه عبارت بودند از: فیشته، شلینگ و هگل. فرصت نیست که دربارهٔ دو نفر اول به طور مشروح بحث کنیم، اما تلاش خواهیم کرد تا صرفاً مواضع کلی آن‌ها را بیان کنیم.

فیشته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) مانند کانت معتقد بود که قبول نکردن اختیار انسان، با اصول اخلاقی مغایرت دارد و به همین دلیل، باید آزادی اراده را به عنوان یک اصل اساسی بپذیریم. جبر[۶] به این معنا است که تمام افکار و اعمال ما به وسیلهٔ امور طبیعی و مادی تعیین می‌شوند و بدین‌طریق، دارای آزادی فکر و عمل نیستیم. در

---

۱. ← همین کتاب، صص ۶۳ـ۶۶.

2. immaterialism
3. Transcendental Idealism

۴. ← همین کتاب، صص ۱۰۰ به بعد. صص ۱۰۸ به بعد.

5. Absolute Idealism
6. determinism

سال ۱۷۹۲، فیشته کتاب نقد تمام مکاشفات [1] خود را به کانت تقدیم کرد. با الهام یافتن از کانت، اعلام داشت که دین مکشوف نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که وجود اخلاقی و روحانی‌ای راکه فراتر و برتر از ماست، می‌پذیریم. ایمان به وجود خدا اصولاً به این معنا است که یک نیروی اخلاقی بنیادین راکه بر همه چیز تسلط دارد، قبول می‌کنیم. این کتاب فیشته اولین اثر از یک رشته کتاب‌هایی است که موضوع اصلی آن‌ها «ایدئالیسم اخلاقی» [2] یا «همه‌خدایی اخلاقی» [3] می‌باشد. البته کاملاً روشن نیست که آیا فیشته به وجود یک خدای شخصی [4] معتقد بود یا نه، اما در هر حال، از راست‌کیشی دفاع نمی‌کرد. سخنرانی‌های روزهای یکشنبهٔ او به این منظور بود که دانشجویان دانشگاه ینا [5] به جای رفتن به جلسات کلیسا برای شنیدن سخنرانی‌های او بیایند و در واقع رقابتی بود با کلیسا. به علت سر و صدای زیادی که بر اثر تهمت الحاد برخاست، فیشته مجبور شد از استادی فلسفه استعفا دهد. اما از سال ۱۸۱۰ تا پایان عمر در دانشگاه برلین دارای کرسی استادی فلسفه و وظایف مختلف اداری بود.

فیشته می‌نویسد: «نوع فلسفه‌ای که انسان انتخاب می‌کند بستگی به نوع شخصیت او دارد، زیرا یک نظام فلسفی مانند یک اثاثیهٔ بی‌جان نیست که انسان بتواند آن را بردارد یا ترک کند...، بلکه به وسیلهٔ روح شخصی که از آن فلسفه پیروی می‌کند، جان می‌گیرد» [6]. خود فیشته فلسفهٔ خود را بر اساس خود یا «من» یا نفس آزاد و باشعور قرار داد که باید از آن همه چیز استنتاج شود. جهان مادی ما انعکاسی از من روحانی است.

همان‌طور که از اثر اولیهٔ شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) به عنوان یکی از پیروان فیشته، دربارهٔ من به عنوان یک اصل فلسفی [7] (۱۷۹۵)، پیداست، وی در این کتاب فقط یک حقیقت را قبول دارد که من نامحدود و مطلق می‌باشد و تمام کائنات مظهری از اوست. بعدها اعتقاد او به تدریج به فلسفهٔ طبیعت گرایید و این عقیده در کتاب‌هایی نظیر اندیشه‌هایی در مورد فلسفهٔ طبیعت [8] (۱۷۹۷) و دربارهٔ روح جهان [9] (۱۷۹۸) منعکس شد. اکنون طبیعت وجود مطلق بود که به طور ناخودآگاه، و در عین

---

1. *Critique of All Revelation*
2. moral idealism
3. ethical pantheism
4. personal deity
5. Jena
6. *Werke*, I, p. 434.
7. *On the I as a Principle of Philosophy*
8. *Ideas towards a Philosophy of Nature*
9. *On the World Soul*

حال هدفمند، کار خود را انجام می‌داد. شلینگ چند سال بعد تحت تأثیر عمیق اسپینوزا، فلسفهٔ خود را بسط داد و فلسفهٔ یگانگی[1] را مطرح کرد. طبیعت و روح مظاهر وجود واحدی هستند، وجود یگانهٔ مطلق که اساس همه چیز است. بعدها تحت تأثیر افلاطونیان جدید[2] و حکمت یاکوب بومه[3] قرار گرفت.[4] در سال‌های آخر عمر خود، که استاد دانشگاه برلین بود، کوشید فلسفهٔ خود را با مسیحیت آشتی دهد، اما از دیدگاه مسیحی کوشش‌های او موفقیت‌آمیز نبود. با این همه، در طرز تفکر آلمانی تأثیر زیادی داشت و تعالیم اولیهٔ او مبدأ عزیمت یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ ایدئالیست آلمانی یعنی هگل شد.

هگل

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) از نظر همگان بزرگ‌ترین و در عین حال مشکل‌ترین مفسر فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی در قرن نوزدهم است. بعد از مدتی اشتغال به تدریس خصوصی، سردبیری روزنامه و مدیریت مدرسه، در سال ۱۸۱۶ به استادی فلسفه در هایدلبرگ[5] و در سال ۱۸۱۸ به جای فیشته در دانشگاه برلین پذیرفته شد و تا آخر عمر در آن‌جا به تدریس پرداخت. آثار او به زبان آلمانی بود و بالغ بر بیست جلد است که شامل پدیدارشناسی ذهن[6] (۱۸۰۶)[7] و علم منطق[8] (۱۸۱۲-۱۸۱۶)[9] و دایرةالمعارف فلسفه[10] (۱۸۱۷)[11] می‌شود. بعد از مرگ وی،

---

1. Identity Philosophy

۲. ← همین کتاب، ص ۶ به بعد.

3. Jakob Boehme

۴. حکمت در معنای گستردهٔ آن بر تنوعی از همه‌خدایی و عرفان طبیعی دلالت می‌کند که در آن ادعا می‌شود که خدا به نحو شهودی شناخته می‌شود. به نظر می‌رسد که این تعالیم مورد بحث بومه (۱۵۷۵ ـ ۱۶۲۴) تلاشی برای درهم آمیختن مسیحیت با همه‌خدایی بوده است.

5. Heidelberg

6. *The Phenomenology of Mind*

7. Eng. tr. by J. B. Baillie (Allen and Unwin, (1910) 1931^3).

8. *Science of Logic*

9. Eng. tr. by W. H. Johnston and L. G. Struthers, 2 vols. (Allen and Unwin, 1929).

10. *Encyclopedia of Philosophy*

11. Eng. tr. by G. E. Mueller (New York, 1959).

شاگردان وفادارش یادداشت‌هایی را که از سخنران‌های او داشتند، جمع‌آوری کرده و در بعضی موارد با یادداشت‌های خود استاد مقابله نمودند و آن‌ها را به چاپ رساندند. این مجموعه‌ها شامل آثاری مانند فلسفهٔ تاریخ[1]، تاریخ فلسفه[2] و فلسفهٔ دین[3] است. هگل در جوانی مقاله‌های زیادی دربارهٔ مسیحیت نوشت. وی، برخلاف شلینگ، تعالیم فلسفی خود را برای عموم بیان نمی‌کرد.[4] مقاله‌های وی که عمیقاً تحت تأثیر کانت قرار دارند تا سال ۱۹۰۷ در قفسه‌ای نگهداری شد و به چاپ نرسیدند.[5]

مفهوم بنیادی در تمام آثار دورهٔ پختگی هگل، واژهٔ آلمانی *Geist* است. شاید بتوان این کلمه را به ذهن[6] (با تأکید در مورد جنبهٔ عقلانی آن) یا روح[7] (با تأکید بر جنبهٔ غیرمادی بودن یا به عبارت بهتر ابعاد ماوراءالطبیعی و دینی بودن حقیقت) برگرداند. بهتر است بگذاریم خود هگل مفهوم کلمه‌های خود را تشریح نماید. بدین‌طریق، خوانندهٔ گرامی تا حدی با سبک نگارش او آشنا خواهد شد:

> روح تنها واقعیت است؛ هستی درونی جهان است که ذاتاً و به‌خودی‌خود وجود دارد؛ دارای صورتی معین و عینی است، و به رابطه‌ای با خودش وارد می‌شود؛ برون‌بودگی (دگربودگی) است و لنفسه وجود دارد. با این حال، در همین تعیّن، و در دگربودگی خودش، با خودش اتحاد دارد. خودشامل و خودکامل است، و هم‌هنگام فی‌نفسه و لنفسه است. البته، این خودشامل‌بودگی در وهلهٔ نخست

---

1. *The Philosophy of History*. Eng. tr. by J. Sibree (1861, reprinted Dover Publications, New York, 1956).

2. *The History of Philosophy*. Eng. tr. by E. S. Haldane F. H. Simson, 3 vols. (Routledge, 1892-96).

3. *The Philosophy of Religion*. Eng. tr. by E. B. Spiers and J. Burdon Sanderson, 3 vols. (1895, reprinted by Routledge and Kegan Paul, 1962).

4. Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary* (Weidenfeld and Nicolson, 1965), p. 64. The remark is a repetition of Hegel's own. Kaufmann's work is the best anthology and introduction to Hegel.

5. *On Christianity: Early Theological Writings* . Eng. tr. by T. M. Knox with introduction by R. Kroner (Chicago, 1948; Harper, New York, 1961).

6. mind 7. spirit

چیزی است که توسط ما شناخته می‌شود، و در ماهیتش منطوی است؛ جوهر روحانی است. باید به سبب خودش، لنفسه خودشامل شود؛ باید شناخت روح شود و باید از خودش به مثابهٔ روح آگاه شود. این بدان معناست که باید بر خودش به مثابهٔ یک برابرایستا عرضه شود، اما هم‌هنگام بی‌درنگ این صورت عینی را ابطال کرده و از آن استعلا جوید؛ او باید برابرایستای خودش باشد که خود را در آن بازتابانیده می‌یابد. تا آن‌جا که درونهٔ روحانی آن توسط فعالیت خودش تولید می‌شود، فقط ما، اندیشندگان، هستیم که می‌دانیم روح لنفسه است و *برای خودش* امری عینی است؛ اما از آن حیث که روح خودش را امری لنفسه می‌داند، سپس فراوردهٔ خود، یعنی مفهوم محض، سپهر و عنصری است که برابر ایستاندنش در آن تحقق می‌یابد و صورت وجودی خودش را می‌یابد. بدین راه، در هستی خودش از خودش به مثابهٔ برابرایستایی باخبر است که خودِ خودش در آن بازتابانیده شده است. نفس، که هنگامی که چنین ساخته و پرداخته شده باشد خودش را نفس می‌شناسد، علم است. علم تحقق آن است، و قلمروی است که در عنصر خودش برای خودش ایجاد می‌کند.[۱]

به عبارت دیگر، اگر بیش از حد ساده‌سازی نکنیم، کل واقعیت برون‌کار روح است. به گفتهٔ هگل، هم در مورد طبیعت، هم در مورد تاریخ و هم در مورد اندیشه درست است. مجموع معرفت بشری چیزی نیست جز این‌که روح مطلق از طریق نفس‌های انسان‌ها اندیشه‌های خودش را می‌اندیشد. شاید بتوان به صورت دیگری هم گفت. تاریخ، طبیعت و اندیشهٔ انسان در واقع جنبه‌هایی از روح مطلق هستند که به خودآگاهی رسیده‌اند.

چنین متداول شده است که نظر هگل در مورد ظهور روح را دیالکتیکی (که صرفاً تعبیر دیگری از فرایند یا الگوی پویاست) بنامند که متشکل از تز، آنتی‌تز و سنتز[۲]

---

۱. *The Phenomenology of the Mind*, p. 86. ممکن است کسی تذکر بدهد که واژهٔ علم در دو جملهٔ آخر همان *Wissenschaft* آلمانی است که نه‌تنها بر علوم طبیعی، بلکه بر شناخت نظام‌مند به طور عام دلالت می‌کند.

۲. Thesis, Antithesis and Synthesis: این سه اصطلاح برنهاده، برابرنهاده و هم‌نهاده ترجمه شده، اما ما همان لغات لاتین را به‌کار می‌بریم، زیرا در فارسی متداول است. ــ م.

است. باید دانست هر چند هگل گاهی از این سه اصطلاح استفاده می‌نماید، اما این‌ها اصولاً از اصطلاح‌های فیشته هستند.[1] با این همه بنیاد حقیقی دیالکتیک در تعالیم هگل وجود دارد و در آن‌جاست که مفهوم آن اهمیت ویژه می‌یابد. هگل دیالکتیک روح را در همه چیز مشاهده کرد و حتی در گسترهٔ وسیع تاریخی هم آن را می‌یابد:

> تاریخ جهان عبارت است از انضباط ارادهٔ طبیعی غیرمضبوط که جهان را به تابعیت یک اصل کلی درمی‌آورد و آزادی ذهنی می‌بخشد. مشرق‌زمین فقط می‌دانست و تا به امروز هم می‌داند، که واحد آزاد است. یونانیان و رومیان می‌دانستند که بعضی آزادند؛ دنیای آلمانی می‌داند. به همین دلیل اولین نوع حکومتی که در تاریخ مشاهده می‌کنیم روش *استبدادی*، نوع دوم *دموکراسی* و حکومت اشراف و نوع سوم روش *سلطنتی* است.[2]

به عبارت دیگر، نقطهٔ اوج تاریخ جهان عبارت است از ظهور امپراتوری پروس از بافت یونانی و رومی و حتی مرحلهٔ باستانی تاریخ؛ البته امروزه کمتر مورخی وجود دارد که با این عقیده موافق باشد.

تاریخ فقط تجلی خاصی از ظهور روح است. همین عقیده در مورد دین هم که خیلی اساسی‌تر است، بسط داده شده است. دین عبارت است از «خودآگاهی خدا»[3]. یعنی خدا از طریق فعالیت انسان به خودآگاهی می‌رسد. بهتر است در این مورد مستقیماً از خود هگل بشنویم:

> وقتی خدا را تعریف می‌کنیم می‌گوییم که او خودش را از خودش تشخیص می‌دهد و موضوع شناخت خودش است، اما در این تشخیص خودش با خودش کاملاً یکی است و در واقع روح مطلق است. آگاهی خدا از ماهیت خودش مطلق است؛ خدا و خواست خدا هر دو یک چیز است. این آگاهی که حالت شدن در خدا است، در واقع لحظه‌ای بیش نیست. آگاهی محدود، خدا را فقط تا حدی می‌شناسد که خداوند خود را در آن می‌شناسد. بدین‌طریق، خدا روح است و در واقع روح کلیسایش،

---

1. J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (Allen and Unwin, 1958), p. 70.
2. *The Philosophy Of History*, p. 104.
3. *The Philosophy of Religion* II, p. 327.

یعنی پرستندگان خودش، نیز هست. این است دین واقعی. درک به‌خودی‌خود عینیت می‌یابد. در این‌جا ذات خدا مکشوف می‌شود. خدا دیگر وجودی بالاتر و ماورای این جهان و وجودی ناشناخته نیست، زیرا به مردم گفته است که خودش چیست و این شناسایی را فقط در تاریخ و به صورت امر خارجی بروز نداده، بلکه از طریق آگاهی نیز افشا کرده است.[۱]

بدین‌طریق، هگل برای ما تصویری از حقیقت ترسیم می‌نماید که در نهایت روحانی است. در واقع، آنچه در تجربهٔ ما وجود دارد جزئی از تکامل الهی می‌باشد. نباید خدا را بالاتر و برتر از جهان خود بدانیم، زیرا او حالّ در جهان است. این توجیهی است از جسمیت یافتن مسیح که ظهور روح در یک انسان خاص است.[۲]

هگل با ارائهٔ این فلسفهٔ جامع روح، عقیده داشت که فلسفهٔ او غایت و کمال تمام فلسفه‌ها است. او تصور می‌کرد که مسیحیت را از تمام حمله‌های متجددان حفظ کرده و کلید مفاهیم عمیق آن را به دست داده است. به زودی به این نکته خواهیم پرداخت که این ادعای او درست است یا نه، اما قبل از آن، به بعضی از متفکران بعدی اشاره خواهیم کرد که تصور می‌کردند ادعای هگل به طور کامل یا تقریباً درست بود.

پیشرفت ایدئالیسم

مدت کوتاهی پس از مرگ هگل، بعضی از الهیدانان آلمان عقاید هگل را اساس فلسفی تعالیم خود قرار دادند.[۳] فلسفهٔ هگل در اوایل همان قرن به سواحل انگلستان و امریکا رسید. این فلسفه با کتاب راز هگل[۴] (۱۸۶۵) به قلم جیمز هاچینسون استرلینگ[5]، در انگلستان به عموم معرفی شد، هر چند عده‌ای به شوخی گفتند که او راز هگل را به خوبی حفظ کرده است.

در نیمهٔ دوم همان قرن مکتب ایدئالیسم در دانشگاه‌های انگلستان مخصوصاً

1. Ibid., II, pp. 327f.
2. Ibid., III, pp. 74ff.

همچنین ← همین کتاب، ص ۱۵۲، پانوشت ۹.
۳. ← همین کتاب، ص ۱۶۸ و حدود ص ۱۷۴.

4. *The Secret of Hegel* 5. James Hutchinson Stirling

آکسفورد جای پای محکمی پیدا کرد. از طرفداران آن می توان به این نام‌ها اشاره کرد: گرین [1] (۱۸۳۶-۱۸۸۲)، بنجمین جوئیت [2] (۱۸۱۷-۱۸۹۳)، ادوارد کئرد [3] (۱۸۳۵-۱۹۰۸)، پرینگل پتیسون [4] (۱۸۵۶-۱۹۳۱) و بردلی [5] (۱۸۴۶-۱۹۲۴). در سال‌های قبل از ۱۹۱۴، مکتب ایدئالیسم در انگلستان، مانند امپراتوری انگلستان، مستحکم و پایدار به نظر می‌رسید.

یکی از علت‌های این موضوع این بود که این مکتب را این ستارگان درخشان آسمان فلسفه در انگلستان به صورت‌های مختلف تعلیم می‌دادند. اما اگر موضوع را عمیق‌تر بشکافیم، به علل دیگری هم پی خواهیم برد. یکی از علت‌ها آن بود که موضوع اصلی برنامهٔ آموزشی انگلستان در آن دوره شامل فلسفهٔ کلاسیک می‌شد که مطابق آن، افلاطون به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف معرفی می‌شد. بدیهی است که رسیدن از نظریهٔ مثل افلاطون به ایدئالیسم مطلق هگل خیلی آسان بود. به علاوه، هگل بر افلاطون این مزیت را داشت که عقایدش پویاتر بود و با تکامل هماهنگی بیشتری داشت. بالأخره ایدئالیسم به منزلهٔ مانعی روحانی در برابر موج فزایندهٔ طرز فکر مادی و غیردینی تلقی می‌شد. به نظر می‌رسد عقاید هگل که الهیدانان مسیحی دلایل تاریخی آن را مطلوب خود یافتند، پایه‌ای منطقی برای مسیحیت شمرده شد.

در پایان قرن، علاوه بر مدافعان کلیسایی مکتب ایدئالیسم، عده‌ای از سیاستمداران، نظیر بلفور [6]، هالدین [7] و اسماتس [8] پیرو این مکتب شدند. در اوایل قرن بیستم ایدئالیسم به ضعف گرایید. از پرسروصداترین مخالفان آن می‌توان مور و برتراند راسل را نام برد. [9]

مهم‌ترین اِشکال ایدئالیسم این است که فاقد برهان است. فلاسفهٔ ایدئالیسم در سخن گفتن ید طولایی دارند، اما سخنان آن‌ها نه فقط مخالف عقل سلیم است، بلکه قابل اثبات هم نیست. معرفی یک نظام فکری آسان است، لیکن اثبات صحت آن کار

1. T. H. Green
2. Benjamin Jowett
3. Edward Caird
4. A. S. Pringle - Pattison
5. F. H. Bradley
6. A. J. Balfour
7. R. B. Haldane
8. J. C. Smuts
9. For extracts from their criticisms see Ewing, *The Idealist Tradition*, pp. 289-316.

ساده‌ای نیست. مور در مقاله‌ای تحت عنوان «تصور واقعیت» ایدئالیست‌ها را متهم می‌کند به این‌که گرفتار این اشتباه بزرگ هستند که میان تصورات و واقعیت تمایز قائل نیستند. درست مثل این است که بین «فکر کردن دربارهٔ تک‌شاخ» و «شیری که شکار کرده‌ایم» تفاوتی قائل نشویم. راسل، بارکلی و طرفدارانش را متهم می‌کند به این‌که شیء درک‌شده را با عمل درک کردن اشتباه می‌کنند. وقتی بارکلی می‌گوید که «برای این‌که درخت را درک کنیم، درخت باید در ذهن ما باشد، آنچه حق گفتنش را دارد، این است که تصور درخت باید در ذهن ما باشد. اگر بگوییم که درخت باید خودش در ذهن ما باشد، مثل این است که بگوییم، شخصی که در ذهن ما ظاهر می‌شود، باید خود هم در ذهن ما باشد»[1].

عده‌ای هم وجود داشتند که از اتحاد بین ایدئالیسم و مسیحیت ناراحت بودند. مک‌تگرت[2]، هرچند به مسیحیت ایمان ندارد، تذکر داده است که مکتب هگل «دشمنی است که قیافهٔ خود را تغییر داده و چندان هم علنی نیست، با این همه، بسیار خطرناک است»[3]. وقتی قرن بیستم فرا رسید، عده‌ای از بزرگان کلیسایی با ناراحتی متوجه شدند که مکتب تجربی بار دیگر تمام دانشکده‌های فلسفهٔ انگلستان را فراگرفته است. البته ناراحتی آن‌ها چندان مورد نداشت، زیرا مکتب جدید تجربی دوباره موضوعات مهمی را مطرح نموده است. در واقع، در قرن نوزدهم هم در اروپا اعتراض‌هایی علیه ایدئالیسم به عمل آمده بود. شدیدترین اعتراض‌ها از سوی سورن کیرکگور دانمارکی به طور غیرمنتظره‌ای ابراز شد؛ او متفکری است که هر چند بیش از یکصد سال پیش درگذشت، اما افکارش در این سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است.

۳
کیرکگور

زندگی و آثار او

از نظر بعضی از خوانندگان، تحلیل آزاردهندهٔ کیرکگور از عکس‌العمل‌های انسان، نور

---

1. Ibid., p. 312. 2. J. M. E. McTaggart

3. *Studies in Hegelian Cosmology* (Macmillan, 1901), p. 250.

درخشانی بر رفتار شخص انسان می‌تاباند. از نظر عده‌ای دیگر، گفتار او حرف‌هایی توخالی است. به عقیدهٔ عده‌ای، اگزیستانسیالیسم کیرکگور خلائی را که ایدئالیسم به مثابه بنیاد فلسفی مسیحیت ایجاد کرده بود، پر کرد. عده‌ای دیگر معتقدند که کیرکگور نمایانگر ورشکستگی فلسفهٔ غرب است.

نوشته‌های کیرکگور به شیوهٔ خاص خود از نظر مشکل بودن درک مطلب، دست کمی از نوشته‌های هگل ندارد، اما علت آن امر دیگری است. هگل به خود زحمت نمی‌داد که عقاید خود را به روشنی بیان دارد، لیکن کیرکگور عمداً موضوعات را می‌پیچاند، زیرا به نظر او حقیقت یک چیز عینی نیست که بتوان آن را در یک بشقاب عرضه نمود، بلکه به زعم او، حقیقت فقط به طور شخصی و ذهنی در نتیجهٔ یک دوره تحلیل از خود، که طولانی و گاهی دردناک است، مکشوف می‌شود. کیرکگور برای این‌که خوانندهٔ خود را به هدفی که دارد راهنمایی کند، گاهی صلاح می‌داند که راه‌های پیچ‌درپیچ را انتخاب نماید. بهترین اثری که در آن کیرکگور را به ساده‌ترین و تأثیرانگیزترین وجه می‌توان شناخت، یادداشت‌های روزانه[1]ی اوست. ما توصیه می‌کنیم که مبتدیان از همان جا شروع کنند. بدیهی است که اگر از زندگی پر تلاطم او اطلاعی نداشته باشیم، نخواهیم توانست عقاید او را به خوبی درک کنیم.

سورن ابی کیرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) در کوپنهاگن[2] دیده به جهان گشود. پدرش یک تاجر ثروتمند از کلیسای لوتری[3] بود. بعد از طی دوران ناشاد و انزوای کودکی، در دانشگاه کوپنهاگن به تحصیل پرداخت و در نظر داشت نهایتاً از روحانیان کلیسا شود. امتحانات الهیات را در سال ۱۸۴۰ به پایان رساند[4] و یک سال بعد دختری را برای

---

1. The handiest version is the Fontana paperback, *The Journals of Soren Kierkegaard*, selected, edited and translated by Alexander Dru (1958). This is based on the larger version also produced by Dru published by OUP under the same title (1938, 1959[3]). These have been further supplemented by *The Last Years: Journals 1853-1855*, edited and translated by Ronald Gregor Smith (Collins, 1955). Except where otherwise stated, references here are to the paperback edition.
2. Copenhagen
3. Lutheran

۴. در سال ۱۸۴۱ رسالهٔ خود را با عنوان مفهوم آیرونی با ارجاعات مکرر به سقراط (*The* ←

ازدواج نامزد کرد. اما در خود نمی‌دید که وارد ازدواج یا سلسله‌مراتب کشیشی شود. چند سال قبل از آن یعنی در سال ۱۸۳۵، دچار ضعفی شد که خودش آن را «زلزلهٔ عظیم» می‌خواند. این پرسش ناراحت‌کننده به فکر او خطور کرد که رفاه مادی خانوادهٔ او در واقع نشانهٔ لعنت خداست یا دلیل برکت اوست.[۱]

در سال‌های بعد از آن، کیرکگور خود را در زندگی افراط‌آمیز اجتماعی غرق کرد و تا حدی امیدوار بود که از افکار خود آسوده شود. در عین حال خیلی هم عاطل و باطل نبود، زیرا آثار زیادی از قلم او جاری شد که همه نشان‌دهندهٔ ذهنی درخشان، اما آزاردیده بود. نسبت به جهان، رفتار انسان و فلسفه، به ویژه فلسفهٔ هگل، به شدت بدبین بود. بعضی از این آثار را با نام مستعار انتشار داد.[۲] در بعضی از آن‌ها هگل را مورد تمسخر قرار داده است. عنوان کتاب‌هایی مانند منتخبات فلسفی[۳] (۱۸۴۴)[۴] و یادداشت پایانی غیرعلمی[5] (۱۸۴۶)[۶]، خود نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که این کتاب‌ها بدین منظور نوشته شد که ادعاهای باطل ایدئالیسم مطلق را علنی سازد. عنوان دو کتاب، که قبلاً نوشته بود، یعنی ترس و لرز[۷] (۱۸۴۳)[۸] و مفهوم اضطراب[۹] (۱۸۴۴)[۱۰] نشان می‌دهد که از نظر کیرکگور نگرانی اصلی هستی بشر در چیست.

→

(*Concept of Irony With Constant Reference to Socrates*) ارائه نمود که همچنین مشتمل بر حمله‌هایی به هگل بود ((Eng. tr. by Lee M. Capel (Collins, 1966)).

1. *Jornals*, pp. 39ff.
2. *Johannes Climacus or, De Omnibus Dubitandum Est* (1842), Eng. tr. T. H. Croxall (Black, 1958); *Either / Or: A Fragment of Life edited by Victor Eremita,* Eng. tr., 2 vols, by D. F. and L. M. Swenson and W. Lowrie (Princeton, 1944).
3. *Philosophical Fragments*
4. Eng. tr. by D. F. Swenson, revised by H. V. Hong, with introduction and commentary by N. Thulstrup (Princeton, 1962).
5. *Concluding Unscientific Postscript*
6. Eng. tr. by D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton, (1941) 1963[7]).
7. *Fear and Trembling*
8. Eng. tr. by W. Lowrie (1941, Doubleday, New York, 1954).
9. *The Concept of Dread*
10. Eng. tr. by W. Lowrie (Princeton, 1944).

حتی در سال ۱۸۳۵ در یادداشت‌های روزانه چنین می‌نویسد: «موضوع اصلی این است که خودم را درک کنم و بفهمم که خدا واقعاً از من چه انتظاری دارد. موضوع اصلی این است که حقیقتی را درک کنم که برای من حقیقت داشته باشد و عقیده‌ای را یابم که بتوانم برای آن زندگی کنم و برای آن جان بدهم»[1]. حقیقت واقعی، موضوعی انتزاعی و تفکری مجرد نیست، بلکه جست‌وجوی رنج‌آور قلبی است.

در هفتهٔ مقدس سال ۱۸۴۸ کیرکگور از نظر روحانی زندگی جدیدی پیدا کرد.[2] در یادداشت‌های روزانه می‌نویسد: «تمام وجود من تغییر کرد». بعد از مدتی چنین می‌نویسد: «اعتقاد به بخشش گناهان به این معناست که ایمان داشته باشیم که در این‌جا و در این زمان گناهان ما را خدا بخشیده است و مطمئن باشیم که خدا واقعاً آن را فراموش می‌کند». هم قبل و هم بعد از این تجربه، کیرکگور چند کتاب در مورد جنبه‌های مختلف مسیحیت نوشت. از آن جمله است: پاکی دل عبارت است از خواستن یک چیز[3] (۱۸۴۶)[4]، اعمال محبت[5] (۱۸۴۷)[6] و گفتارهای مسیحی[7] (۱۸۴۸).[8] اگرچه کیرکگور در این کتاب‌ها با سخت‌گیری به تحلیل شخصی می‌پردازد، اما برخلاف آثار پیشین خود، در مورد ضعف دیگران چندان خصمانه برخورد نمی‌کند.

سال‌های آخر زندگی کیرکگور با مباحثه‌های تلخ با کلیسای رسمی به پایان می‌رسد. در ژانویهٔ ۱۸۵۴ اسقف مونستر[9]، که رئیس کلیسای دانمارک بود، درگذشت. اسقف ماردنسن[10] (که کمی بعد جانشین وی شد) سخنرانی غرائی در فضایل آن مرحوم ایراد کرد. کیرکگور دیگر نمی‌توانست تمسخر خود را در مورد دین رسمی پنهان نماید، در مقاله‌ای که ضد ماردنسن انتشار داد، چنین نوشت: «آیا اسقف مونستر از شاهدان حقیقت بود؟» این مباحثه، کیرکگور را به کام مرگ کشانید. مجلهٔ

---

1. *Journals*, p. 44. 2. Ibid., pp. 137ff.
3. *Purity of Heart is to Will One Thing*
4. Eng. tr. by D. Steere (Fontana, 1961). 5. *Works of Love*
6. Eng. tr. by H. and E. Hong (Collins, 1962). 7. *Christian discourses*
8. Eng. tr. by W. Lowrie (1940, OUP, New York, 1961).
9. Bishop Mynster 10. Bishop Martensen

طنزی به نام کورسیر[1] حمله‌های شدیدی به او کرد. وی در بستر مرگ از قبول عشای ربانی «از دست یکی از صاحب‌منصبان شاه» خودداری کرد، هر چند این روحانی از دوستان قدیمی او بود. کیرکگور در سن ۴۲ سالگی دار فانی را وداع گفت.

حقیقت و مسیحیت

نظر کیرکگور در مورد فلسفهٔ هگل را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: نه خوب بود و نه حقیقت داشت. وی برای تشریح موضوع می‌گوید که پیروی از فلسفهٔ هگل درست مثل این است که انسان با یک نقشهٔ کوچک اروپا، که در آن دانمارک خیلی کوچک نشان داده شده است، بخواهد در دانمارک مسافرت کند.[2] سپس استدلال‌های انتزاعی مابعدالطبیعهٔ نظری را به باد تمسخر می‌گیرد. حقایق فلسفهٔ هگل با حقایق وجود انسان هیچ نسبتی ندارد.

کیرکگور ایراد دیگری بر هگل وارد می‌سازد. این ایراد در واقع تکرار بعضی از مطالبی است که ما قبلاً در ارزیابی عقاید هگل بیان داشتیم. توجه به آن، از یک سو به دلیل آن‌که شخصیت کیرکگور را برای ما روشن‌تر می‌سازد، و از سوی دیگر، از این نظر اهمیت دارد که پیروان سکولار کیرکگور در قرن بیستم (یعنی اگزیستانسیالیست‌ها) نیز همان ایراد را از پیروان غیردینی هگل (مارکسیست‌ها) گرفته‌اند. در این مورد گفته‌های کیرکگور را که در سال ۱۸۵۰ در یادداشت‌های روزانه نوشته است، نقل می‌نماییم:

> من بارها نشان داده‌ام که هگل اصولاً انسان را در سطح *موجوداتی وحشی و به گونه‌ای از حیوانات که عقل به آنان عطا شده فرو می‌آورد*؛ زیرا در دنیای حیوانات «فرد» همیشه از گونهٔ کم‌اهمیت‌تر است. اما خصوصیت نوع انسان این است که چون «فرد» به صورت خدا آفریده شده، همیشه از جمع بالاتر است. این حقیقت ممکن است اشتباه فهمیده شود و مورد سوء استفاده قرار گیرد، اما حقیقت است. برای حفظ این حقیقت باید مبارزه کرد.[3]

---

1. *The Corsair*
2. *Concluding Unscientific Postscript*, p. 275.
3. *Journals*, p. 187.

در این مورد می‌توان مطالب فراوانی از: یادداشت‌های روزانه نقل کرد. این مطالب نشان می‌دهند که کیرکگور شخصاً با هگل مبارزه می‌کرد تا از مسیحیت دفاع کند. هگل یگانه هدف او نبود، بلکه هدف اصلی حمله‌های او این تصور جدید بود که حقیقت یک امر غیرشخصی [1] است و می‌توانیم صرفاً با تفکر بی‌طرفانه، به آن دسترسی پیدا کنیم. این تفکر ممکن است در حوزهٔ علوم طبیعی صحیح باشد، اما در مورد خداجویی به هیچ وجه فایده‌ای ندارد. در مورد شناخت خدا، موضوع اصلی انتخاب است و این انتخاب باید با «ترس و لرز» انجام شود.[2] به طور خلاصه «مسیحیت در جایی شروع می‌شود که هگل کار خود را به پایان می‌رساند»[3]. اما حتی در این‌جا هم دین می‌تواند خطرناک باشد، زیرا ممکن است در انسان نوعی رضایت سطحی ایجاد کند و نگذارد که خود را بی‌قید و شرط به لطف الهی تسلیم نماید و بدین‌طریق، مانع از برآورده شدن عمیق‌ترین احتیاج‌های انسان به کمک خدا شود.[4]

نظر کیرکگور در مورد حقیقت را معمولاً زیر عنوان ذهنیت[5] مورد بحث قرار می‌دهند. این اصطلاح را خودش بارها به کار برده و روش عینی را با ذهنی مقایسه کرده است. روشن‌ترین توضیح در این مورد در یادداشت‌های روزانه یافت می‌شود که می‌گوید: «این کاملاً صحیح است که از دیدگاه عصر حاضر ذهنیتِ منزوی‌شده، اهریمن محسوب می‌شود. اما 'عینیت' هم دردی را دوا نمی‌کند. تنها چاره همان ذهنیت است، یعنی خدا به عنوان ذهنیت پرجذبهٔ ابدی»[6]. سپس دربارهٔ «دیالکتیک مسیحی شدن» بحث می‌کند.

در آغاز بحث با تحسین از سقراط و از قول مشهور لسینگ دربارهٔ او یاد می‌کند. سقراط در ابتدا دلایلی دربارهٔ فناناپذیری انسان پیدا نکرد تا بعداً با اتکا به آن‌ها

---

1. impersonal

۲. «اینک علم چه کمکی می‌تواند به ما بکند؟ مطلقاً هیچ، در هیچ وجهی و به هیچ شیوه‌ای. آن‌ها همه چیز را به مشاهده‌های راکد و عینی فرو می‌کاهند، با این نتیجه‌گیری که آزادی چیزی غیرقابل توجیه و لاینحل است. از لحاظ علمی اسپینوزا تنها کسی است که نگاهی سازگار را ارائه می‌دهد» (Ibid., p. 188)؛ و نیز ← همین کتاب، صص ۵۱ - ۵۳.

3. Ibid., p. 189 4. Ibid., p. 190. 5. subjectivity

6. Ibid., p. 184.

زندگی کند. موضوع برعکس بود. او در راه اعتقادش زندگی خود را به خطر انداخت و زندگی او دلیلی برای اثبات عقیده‌اش بود. به‌نظر کیرکگور این همان زندگی روح است، در حالی که زندگی مردم معمولی با «سرشت ترسو و ضعیف» اداره می‌شود. لسینگ گفته بود که انسان نمی‌تواند شادی ابدی را بر اساس حادثه‌های تاریخی قرار دهد.[1] پس مسیحیت که یک دین تاریخی است چطور می‌تواند با این عقیده سازگار شود؟ کیرکگور در پاسخ می‌گوید که نتیجه‌های بررسی‌های تاریخی قطعی نیست و در واقع چندان فایده‌ای هم ندارد، زیرا موضوع مهم عبارت است از انتخاب ذهنی یا جهش ایمان و تسلیم شدن به امر نامعقول. به عبارت دیگر، درست مانند روش سقراط و باور او به فناناپذیری است. او بحث را این‌طور ادامه می‌دهد:

> من به خودم می‌گویم: من انتخاب می‌کنم. آن واقعهٔ تاریخی به قدری برای من مهم است که حاضرم برای آن جان خود را به خطر بیندازم (فرمایش مسیح هم این موضوع را تأیید می‌کند، زیرا می‌فرماید که اگر کسی از تعلیم‌های من پیروی نماید، یعنی مطابق آن زندگی کند، به حقیقی بودن آن پی خواهد برد. یعنی قبل از عمل کردن دلیلی برای آن وجود ندارد و حتی قبول تعالیم او نمی‌تواند باعث اطمینان شود). وقتی تعلیم را قبول می‌کنیم و طبق آن زندگی می‌نماییم و زندگی خود را برای آن به خطر می‌اندازیم، در آن موقع حقیقت آن ثابت می‌شود. در ابتدا دلایلی در دست نداشتیم تا بر اساس آن‌ها ایمان بیاوریم و طبق آن‌ها زندگی کنیم. موضوع کاملاً برعکس است. این همان استقبال خطر است؛ و بدون این کار غیرممکن است بتوانیم ایمان داشته باشیم. *برای ایجاد رابطه با روح باید آزموده شویم.* ایمان داشتن و مایل بودن به ایمان آوردن به این معناست که زندگی ما آزموده شود؛ باور داشتن به معنای طلب باور داشتن است، این‌که زندگی و ایمان ما هر روز مورد آزمایش قرار گیرد (علت این امر این است که انسان دارای بدن، جان و روح است. «روح» باعث اختلاف می‌شود، اما انسان ضعیف می‌خواهد در روابط خود به سطح پایین‌تر نزول کند و در عین حال رضایت روح را جلب نماید. «مخاطره‌آمیز بودن»

۱. ← همین کتاب، صص ۹۱ به بعد.

ایمان در همین است. انسان غیر روحانی همیشه به دنبال «امکان» است و «روح» به آن رضایت نمی‌دهد، زیرا «روح» محک آزمایش است. اگر می‌خواهی از احتمالات آزاد شوی و نفس خود را انکار نمایی، باید از جهان دست بکشی).[۱]

مطالعهٔ کیرکگور بدون آن‌که دچار احساسات مختلفی شویم دشوار است. او به روشنی با آن جنبهٔ مهم از حیات سر و کار دارد که بسیاری از فیلسوفان تحلیلی (و در واقع مبلغان و واعظان) از وارد شدن به آن خودداری کرده‌اند. این‌چنین به نظر می‌رسد که او از ضرورت، فضیلت می‌ساخت و هرگاه که استدلال‌های او ضعیف بودند فریاد او به آسمان برمی‌خاست. دیدگاه او دربارهٔ خدا با داستان جادوگر اُز شباهت بسیاری دارد. وجود خدا آن‌قدر مهم نیست که اندیشیدن دربارهٔ وجود او. در این داستانِ جادویی، دوروتی، مترسک، مرد حلبی و شیر ترسو به جهت ایمانی که به جادوگر اُز دارند دست به یک سلسله عمل می‌زنند. زندگی آن‌ها به خاطر باورشان به او تغییر می‌کند، اما در نهایت جادوگر تقلبی از آب درمی‌آید. او اصلاً جادوگر نیست، بلکه یک انسان معمولی است. در مورد کیرکگور هم اغلب همین داستان صدق می‌کند، یعنی این اندیشیدن به خداست که او را به عمل به شیوهٔ خاص خود می‌کشاند نه روبه‌رو شدن با خود خدا.

این موضوع با مطالعهٔ سخن مشهور او در منتخبات فلسفی تأیید می‌شود:

اگر نسل حاضر هیچ چیز از خود باقی نگذارد مگر این کلمه‌ها: «ما ایمان داریم که در فلان سال خدا در میان ما به صورت یک خادم فروتن ظاهر شد، در میان ما زندگی کرد، تعلیم داد و بالأخره وفات یافت»، همین کافی خواهد بود. نسل حاضر با این کار هر چه لازم بود، انجام داده است. زیرا این اعلان کوچک و این توضیح بر صحیفهٔ تاریخ جهان کافی است که به آیندگان فرصتی بدهد. آثار پرحجم طی قرون و اعصار چیزی به واقعیت نخواهند افزود.[۲]

از نظر کیرکگور پارادوکس ایمان به این معنا است که اعتقاد با استدلال نسبت

---

1. *Journals*, pp. 185f. 2. *Philosophical Fragments*, p. 130.

معکوس دارد. هر چه دلایل کمتر باشد، بهتر است. ایمان و استدلال با یکدیگر ضد و نقیض هستند. به نظر کیرکگور مهم نیست که چه می‌دانید، بلکه مهم آن است که چگونه عکس‌العمل نشان می‌دهید.[۱] محصول نهایی، دانش واقعی نیست، بلکه درک وسیع از خود و از وجود انسان است. این نکتهٔ نهایی مفصلاً در گفتارهای مسیحی و اعمال محبت روشن شده است. اما شاید موجزترین و دردناک‌ترین نمونه‌های آن در مدخلی در کتاب یادداشت‌های روزانه آمده است:

> امروز خاطره‌ای حاکی از اتهام به نظرم رسید. فرض کنیم که این اتهام علنی شود. می‌توانم به جای دوردستی بروم و در کشور بیگانه‌ای زندگی کنم، زندگی جدیدی آغاز کنم و خاطره‌های خود را فراموش نمایم تا از احتمال آشکار شدن آن‌ها آسوده باشم. یا این‌که می‌توانم در جایی پنهان شوم. نه، باید در جای خود بمانم و به کار معمولی خود ادامه دهم، بدون هیچ ملاحظهٔ محتاطانه‌ای و همه چیز را به خدا بسپارم. ماندن در جایی که فقط بر اثر امکانات به وجود آمده بسیار دشوار است.[۲]

کیرکگور با روش خاص خود خیلی عمیق‌تر از غالب فلاسفه به زندگی می‌نگرد. درک او از بعضی از ابعاد تجربه‌های انسانی خیلی عمیق‌تر از درک مخالفان وی است. با این همه، در بعضی از موارد نکته‌های اصلی انجیل مسیحی را فراموش می‌کند. تعالیم رسولان مسیح را نمی‌توان تا حد داستان متناقض‌نمای تجسدی مورد ادعا تقلیل داد. انجیل بدون رستاخیز مسیح عبارت است از افسانهٔ خیالیِ مسیح مرده‌ای که قدرت نجات دادن ندارد. تناقض کاملی که کیرکگور بین امور عینی و ذهنی قائل شده، مورد قبول هیچ‌یک از نویسندگان یا گویندگان کتاب مقدس نیست. نویسندگان کتاب مقدس مردم را به ایمان آوردن دعوت می‌کنند نه به این دلیل که ایمان یک امر نامعقول است، بلکه به این دلیل که تسلیم شدن به مسیح دارای دلایل خوبی است.

---

۱. «آنچه در زندگی تفاوت ایجاد می‌کند آن چیزی نیست که بیان شد، بلکه چگونگی بیان آن است، زیرا دربارهٔ 'آن چیز' شاید پیش از این بسیار سخن‌های مشابه گفته شده باشد و از این روست که این سخن کهن درست است که: هیچ چیز جدیدی زیر پرتو خورشید وجود ندارد؛ سخنی که همیشه نو است...» (*journals*, p. 190).

2. Ibid., p. 97.

حقانیت مسیح از جمله در معجزات و همچنین در رستاخیز او مشاهده می‌شود.[1]

کیرکگور آثار خود را، اصلاح‌کننده و «ادویه‌ای اندک» می‌خواند.[2] اما هیچ‌وقت به فکر او خطور نمی‌کرد که صد سال بعد همه او را به نام پدر اگزیستانسیالیسم خداشناسانه و اگزیستانسیالیسم الحادی خواهند شناخت.[3] در عین حال باید اذعان کرد که تعالیم وی شامل نوعی نظام فکری است، که با وجود عوامل غیرمعقول آن، اعتباری کمتر از نظام فکری هگل ندارد. اگر خط سیر برخی نتیجه‌های منطقی او را پیگیری نماییم، به این نتیجه خواهیم رسید که از نظر عقلی نمی‌توان ایمان را بر بی‌ایمانی ترجیح داد و معرفت عینی در مورد خدا باید جای خود را به معرفت ذهنی در مورد موقعیت‌های انسان بدهد. اما سخاوتمندانه‌ترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که بگذاریم کیرکگور آخرین کلام را بگوید: برای مطبوع ساختن غذا، ادویه مفید است، اما نمی‌توان همیشه به خوردن ادویه قناعت کرد.

۴

الحاد[4] و لاادری‌گری

الحاد عبارت است از باور نداشتن و انکار وجود خدا. این اصطلاح از اواخر قرن شانزدهم متداول شد. لغت لاادری‌گری خیلی جدیدتر است. معمولاً آن را به هاکسلی[5]، از دانشمندان دورهٔ ویکتوریا و از دوستان چارلز داروین، نسبت می‌دهند. وی این کلمه را برای بیان حالت ذهنی خود به‌کار برد. مقصود وی این نبود که وجود خدا را انکار نماید، بلکه می‌خواست شک خود را در مورد امکان معرفت واقعی نشان دهد و به غفلت نسبت به مکتب‌هایی اعتراض نماید که برخی از امور را بدیهی و مسلم فرض می‌کردند.[6]

---

1. Cf. John 20:30.; Acts 2:22-24; 4:33; Romans 1:4; 1 Corinthians 15:4ff., 14, etc.

برای مقایسهٔ بیشتر میان ایمان و متعلق آن با ارجاع به کیرکگور و الهیات مدرن ←

Karl Barth and the Christian Message , pp. 44ff.

2. Cf. H. Diem *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, Eng. tr. by H. Knight (Oliver & Boyd, 1959), p. 157.

۳. ← همین کتاب، صص ۲۰۳ به بعد.

4. Atheism

5. T. H. Huxley

۶. Cf. C. Bibby, *T. H. Huxley* (watts 1959), p. 60. اصل این واژه نهایتاً به زبان یونانی ←

ممکن است اصطلاح لاادری‌گری جدید باشد، اما این اعتقاد کاملاً قدیمی است و در مدت کوتاهی پیروان زیادی پیدا کرد. به زودی عدهٔ زیادی متوجه شدند که اصطلاح لاادری‌گری به خوبی بیانگر اعتقاد آن‌ها در مورد دین است. شکی نیست که لاادری‌گری متافیزیکی کانت را پیروان کلیسایی و غیرکلیسایی او در میان مردم ترویج دادند. البته عامل مهم‌تر نفوذ علم در تصور عامه بود. هر قدر بررسی دانشمندان در مورد کائنات بیشتر می‌شد، به نظر می‌رسید که خدا بی‌وقفه از زندگی مردم بیرون انداخته می‌شود. این حقیقت با داستان مشهور، ولیکن احتمالاً ساختگی مکالمهٔ ناپلئون و پی‌یر سیمون لاپلاس[1]، ستاره‌شناس فرانسوی، تأیید می‌شود. ناپلئون اظهار داشت که لاپلاس خدا را از ستاره‌شناسی‌اش حذف کرده است. لاپلاس جواب داد: «اعلاحضرتا، من احتیاجی به این فرضیه ندارم». خدا دیگر یک اصطلاح قابل تفسیر به وسیلهٔ علم نبود. عقیدهٔ بسیاری این بود که کلمه‌های طبیعت و علم می‌توانستند همه چیز را تفسیر نمایند.

به نظر عده‌ای تاریخ تفکر قرن نوزدهم عبارت است از داستان سرنگونی نهایی خدا و جست‌وجوی متعاقب آن برای یافتن مکتب‌هایی که بتوانند جای خالی خدا را پر کنند. در این فصل به چند فلسفهٔ مهم الحادی و لاادری‌گری قرن نوزدهم اشاره خواهیم کرد.

فویرباخ

یکی از نکته‌های تعجب‌آور این است که دو نهضت مهم ضددینی قرن نوزدهم در عقاید خود از هگل استفاده کرده‌اند. این دو عبارتند از: مکتب فویرباخ و مکتب مارکس. لودویش فویرباخ[2] (۱۸۰۴-۱۸۷۲) در هایدلبرگ به تحصیل الهیات

←

بازمی‌گردد. پولس در اشاره به آتنیان از قربانگاهی برای خدای ناشناخته (*agnostos theos*) سخن می‌گوید (Acts 17:23). اما در این‌جا معنا تا حدی متفاوت است. بیبی (Bibby) همچنین این کتاب را نیز ویراستاری کرده است: *The Essence of T. H. Huxley* (Macmillan, 1968).

1. Pierre Simon Laplace
2. Ludwig Feuerbach

پرداخت و سپس در برلین در محضر هگل به مطالعهٔ فلسفه مشغول شد. در سال ۱۸۲۸ بدون دریافت حقوق در دانشگاه ارلانگن تدریس نمود. در آلمان روش معمول برای استاد شدن همین بود. اما در مورد فویرباخ این امر عملی نشد و او زندگی خود را وقف مطالعه و نوشتن کرد.

عنوان بسیاری از آثار عمدهٔ فویرباخ حامل جهت‌گیری الهیاتی معینی است: جوهر مسیحیت[۱] (۱۸۴۱)[۲]، جوهر دین[۳] (۱۸۴۵) و خطابه‌هایی در مورد جوهر دین[۴] (۱۸۵۱). در این نوشته‌ها هیچ اثری از قصد نویسنده دال بر حذف مفهوم خدای مسیحی و جانشین کردن طبیعت به جای آن، دیده نمی‌شود. فویرباخ نمی‌خواست که دین را به عنوان یک امر خرافاتی به کناری بگذارد، بلکه می‌خواست واقعیت آن را طبق اعتقاد خود به مردم بفهماند. در حالی که هگل گفته بود که تمام حقیقت مظهری است از روح مطلق، فویرباخ با خونسردی اعلام داشت که این روح همان طبیعت است: «بدین‌طریق طبیعت منشأ انسان است»[۵]. فویرباخ با شلایرماخر همعقیده بود که اصل مهم در دین عبارت است از احساس وابستگی مطلق، اما در عین حال معتقد بود که «آنچه انسان به آن وابسته است و خود را به آن وابسته احساس می‌کند چیزی غیر از طبیعت نیست»[۶].

انسان در دین به ماهیت خویش عینیت می‌بخشد و آن را طرح‌ریزی می‌کند. «وجود الهی چیزی نیست جز وجود انسانی و بلکه طبیعت انسانی تصفیه‌شده، رهاگشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت‌یافته، که به عنوان دیگری، یعنی یک وجود متمایز، مورد تفکر و احترام قرار گرفته است. بنابراین، تمام صفات الهی، همان

---

1. *The Essence of Christianity*
2. Eng. tr. by George Eliot (1854), new edition with introductory essay by Karl Barth and foreword by H. Richard Niebuhr (Harper, New York, 1957).
3. *The Essence of Religion*
4. *Lectures on the Essence of Religion*
5. *Perliminary Theses Towards Reform of Philosophy* in *Sämtliche Werke*, edited by W. Bolin and F. Jodl (1903-11) 1959, II, p. 240.
6. *The Essence of Religion in Sämtliche Werke*, VII, p. 434.

صفات طبیعت انسان است»[1]. از همین جاست که فویرباخ به سرعت به این معادلهٔ مشهور می‌رسد: «خداشناسی همان انسان‌شناسی است و معرفت در مورد خدا چیزی غیر از معرفت در مورد انسان نیست»[2].

یادآوری این نکته جالب است که اعتقاد فویرباخ دربارهٔ دین مورد توجه همدلانهٔ اسقف رابینسون، نویسندهٔ کتاب صمیمیت در مقابل خدا، قرار گرفت.[3] همان‌طوری که رابینسون می‌گوید، فویرباخ (مانند نیچه) بیشتر ضد خداپرستی بود تا ملحد. وی مخالف تصور خدایی در بیرون، بالا و برتر از کائنات بود. فویرباخ با عقاید هگل شروع می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که می‌بایست از عقاید هگل تعالی جست.[4] تنها چیزی که برای فویرباخ ماند، طبیعت بود و به همین دلیل به طبیعت الوهیت می‌بخشد و طبیعت را به عنوان وجودی شخصی در نظر می‌گیرد تا بدان اندازه که به طبیعت، خودآگاهی شخصی‌ای در هیئت انسان می‌بخشد. اگر مقدمه‌های فویرباخ را بپذیریم، نظام فکری او نسبتاً منطقی به نظر می‌رسد. لازمهٔ نظام او تفسیر همه چیز در پرتو آن است. مشکل در این امر نهفته که مسیحیت مجموعه‌ای پیچیده است که در چارچوب یک نظام خاص محدود نمی‌شود. مسیحیت دربارهٔ خدایی سخن می‌گوید که از طبیعت جداست. پس انسان متجدد باید بین این دو یکی را انتخاب کند: یا عقاید فویرباخ با نتیجه‌های منطقی آن را بپذیرد یا کل مسیحیت را که نمی‌تواند در چارچوبی قرار بگیرد.

مارکس و ماده گرایی دیالکتیک

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، اهل آلمان، در یک خانوادهٔ یهودی به دنیا آمد که بعدها آیین لوتری را پذیرفت. در بن به تحصیل حقوق پرداخت و سپس برای مطالعهٔ فلسفه و تاریخ به برلین رفت. از دانشگاه ینا به خاطر پژوهشی در مورد

---

1. *The Essence of Christianity,* p. 14.
2. Ibid., p. 207.
3. *Honest to God,* pp. 41, 49-53.
۴. فلسفهٔ هگلی آخرین راه چاره و آخرین تکیه‌گاه عقلانی الهیات است *(Preliminary Theses in Sämtliche Werke, II,* p. 239).

فلسفهٔ یونان باستان درجهٔ دکترا دریافت کرد.

هگل پنج سال قبل از این‌که مارکس به برلین برود وفات یافت، اما همان‌طوری که مارکس بعدها اظهار داشت «میراث فکری هگل به نفوذ خود ادامه داد». مارکس جوان به یک گروه انشعابی از پیروان هگل پیوست که خودشان را روح‌های آزاد می‌نامیدند. مارکس گاهی به روزنامه‌نگاری می‌پرداخت، اما فعالیت‌هایش اغلب بی‌ثمر می‌ماند. روزنامهٔ راین که او سردبیری آن را برعهده داشت به علت تندروی‌اش توسط صاحبان قدرت توقیف شد. روزنامهٔ راین نو نیز در انقلاب ۱۸۴۸ سرنوشت مشابهی یافت. مارکس بازداشت و به اتهام آشوبگری محاکمه و سپس از آلمان تبعید شد. او باقیماندهٔ عمر خود را در لندن به سر برد و در حالی که زندگی نسبتاً فقیرانه‌ای داشت، مدت زیادی از وقت خود را صرف مطالعه در موزهٔ بریتانیا می‌کرد و برای کتاب مهم خود سرمایه[1] (۱۸۶۷) مطالبی برای تجزیه و تحلیل سرمایه‌داری جمع‌آوری می‌نمود.

در دههٔ ۱۸۴۰ مارکس با فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵) آشنا شد. آن‌ها با هم تعداد زیادی جزوه و آثار بحث‌انگیز انتشار دادند.[2] همکاری انگلس با مارکس محدود به امر نویسندگی نبود، بلکه چون انگلس در داد و ستد منسوجات موفقیت زیادی داشت، می‌توانست مارکس را که کار منظمی نداشت، از نظر مالی پشتیبانی کند. همین انگلس بود که بعد از وفات مارکس توانست نوشته‌های مارکس را جمع‌آوری کند و کتاب سرمایه را انتشار دهد.

---

1. *Das Kapital*

2. The definitive editions of their joint works published in East Berlin and Moscow fill many volumes. For an abridged edition see Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works in Two Volumes* (Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1950). There are two handy Pelican editions of Marx: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* edited by T. B. Bottomore and Maximilien Rubel (1956, 1965) and *Marx on Economics,* edited by Robert Freedman (1962, 1963). There is an Everyman edition of *Capital* translated by Eden and Cedar Paul which first appeared in 1930. For Engels see W. O. Henderson (ed.), *Engels: selected Writing* (Pelican, 1967).

مارکس، هم آگاهانه و هم ناخودآگاه، مدیون هگل بود.[1] در حالی که هگل تمام حقیقت را برونداد روح مطلق می‌دانست، مارکس از فویرباخ پیروی می‌کرد. فویرباخ را می‌ستود که «رابطهٔ اجتماعی 'انسان با انسان' را اساس نظریهٔ خود قرار داده و بدین‌طریق ماده گرایی واقعی و علم پوزیتیوستی را پایه‌گذاری کرده است»[2]. مارکس به جای تفسیر مجدد دین، آن را به عنوان دشمن هر نوع پیشرفتی رد می‌کند. وی می‌گوید: «انسان به‌وجودآورندهٔ دین است، اما دین انسان را نمی‌سازد، دین در واقع خودآگاهی و باخبری انسان از خود است. تا موقعی که انسان جای خود را در کائنات پیدا نکرده است. انسان یک وجود مجرد و خارج از جهان نیست. انسان عبارت است از مجموعهٔ انسان‌ها، دولت و اجتماع. این دولت و این اجتماع به‌وجودآورندهٔ دین هستند که آگاهی جهانی واژگون است، زیرا خود این دو نیز جهانی واژگونند ... رنج دینی در عین حال نشانه‌ای از رنج واقعی و اعتراضی علیه آن است. دین عبارت است از آه و نالهٔ موجودات ستمدیده و احساسات جهانی بی‌احساس، و روح کالبدی بی‌روح. دین، افیون مردم است. از بین بردن دین که نشانهٔ شادی کاذب انسان است، برای شادی واقعی انسان ضروری است»[3]. این نقل قول از آثار چاپ‌نشدهٔ اولیهٔ مارکس نشان می‌دهد که حتی در سال ۱۸۴۳ وی طرح خود را که تا آخر بدون تغییر ماند، پایه‌ریزی کرده بود.

خلائی که در نتیجهٔ ترک دین به وجود آمد، می‌بایست به وسیلهٔ ماده‌گرایی پر شود. ولی ماده‌گرایی مارکس پویا بود و بر اساس عقاید دیالکتیکی هگل پی‌ریزی شده بود. تشریح کامل ماده‌گرایی دیالکتیک بر عهدهٔ انگلس، لنین و دیگران قرار گرفت، اما اصول اولیه توسط مارکس پایه‌گذاری شد. حقیقت غیرپویا نیست، بلکه در جهت تکامل جلو می‌رود، هر چند این روند همیشه یکنواخت نیست. در کتاب

---

۱. هرچند مارکس به نحوی آگاهانه در آثار متأخر خود از هگل دوری جست، اما سرمایه مشتمل است بر بسیاری از ارجاع‌های حاکی از قدردانی، و اگرچه در این کتاب واژگان هگلی به کناری گذاشته شده است، اما حجم زیادی از محتوای مربوط به هگلی‌گری پیشین او در آن قابل مشاهده است (Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (Paris, 1955)).

2. *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844) in Bottomore and Rubel, p. 85.

3. Ibid., pp. 41f.

سرمایه، مارکس شرح می‌دهد که در اقتصاد اجتماعی «مانند علوم طبیعی، قانونی صادق است که هگل در منطق خود ذکر می‌کند، و آن این‌که، در یک مرحلهٔ خاص، تغییرهای کمّی به تغییر کیفی می‌انجامد»[۱]. این موضوع را مارکس در موقعی ذکر می‌نماید که دربارهٔ تبدیل سرمایه‌دار کوچک به سرمایه‌دار بزرگ بحث می‌کند. او در ادامه برای روشن ساختن این موضوع مثال‌هایی از علم شیمی ذکر می‌کند. اما مثال کلاسیک کمونیست‌ها در تحولات ناگهانی اجتماعی از نمونهٔ تحول آب به بخار یا یخ در حرارت معین، اقتباس شده است.[۲] این توجیه علمی تکامل جامعه، از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به سوسیالیسم و از سوسیالیسم به کمونیسم است. در هر موردی تغییر از طریق مبارزات طبقاتی حاصل می‌شود. همان‌طوری که کلمه‌های اولیهٔ مانیفست کمونیسم (۱۸۴۸) اعلام می‌دارد: «تاریخ جامعهٔ بشری تاکنون عبارت است از تاریخ مبارزات طبقاتی»[۳]. قدم بعدی عبارت است از محو مالکیت اراضی و تمرکز تمام اعتبارات، ارتباطات، صنایع، کشاورزی و آموزش و پرورش.[۴] برای رسیدن به این هدف، مانیفست کمونیسم با این دعوت به پایان می‌رسد: «کارگران تمام کشورها، متحد شوید»[۵].

برتراند راسل، که از متفکران معروف چپ‌گرا در امور سیاسی است، چنین خرده می‌گیرد: «مارکس خودش را ملحد نامید، اما نوعی خوش‌بینی جهانی را پذیرفت که فقط از مکتب‌هایی که خدا را قبول دارند، انتظار می‌رود. به‌طور کلی تمام اصول فلسفهٔ مارکس که از هگل اقتباس شده، غیرعلمی است، یعنی دلیلی برای اثبات حقانیت آن وجود ندارد»[۶].

در تحلیل نهایی، راه‌های چاره‌ای که مارکس برای از بین بردن شرور اجتماع

---

1. *Capital*, p. 319.

2. Cf, R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism* (1950, Pelican, 1963), p. 44.

3. Marx and Engels, *Selected Works*, I, p. 33. Although it was first printed in London, the work was written in German. The translation of Samuel Moore (1888) has been republished as a Pelican Book (1967) with a full and critical introduction by A. J. P. Taylor.

4. Ibid., p. 50.

5. Ibid., p. 51.

6. *History of Western Philosophy*, p. 816.

پیشنهاد می‌کند، هیچ رابطه‌ای با پوشش فلسفی خود ندارند. همان‌طوری که برتراند راسل می‌گوید نمی‌توان حقانیت آن‌ها را ثابت کرد. با این همه باید این حقیقت را پذیرفت که عدهٔ زیادی از متفکران متخصص و خودساخته تحت تأثیر عقاید او قرار گرفته‌اند. امروزه در بلوک کشورهای کمونیست، میلیون‌ها نفر ـ خواه با درک موضوع و یا بی‌درک آن ـ پیرو مکتب ماده‌گرایی مارکس و لنین هستند.

نیچه

یکی دیگر از متفکران اروپایی که با دین شدیداً مخالف بود و در قرن بیستم هم از افکار او برای هدف‌های سیاسی بهره‌برداری می‌شد، فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) است.[۱] در زمان نازی‌ها برای پیشبرد هدف‌های رژیم از آثار سانسورشدهٔ او استفاده می‌شد. در واقع، عقاید نیچه چندان شباهتی به ناسیونال سوسیالیسم ندارد، بلکه بیشتر شبیه انسان‌گرایی و اگزیستانسیالیسم جدید است. در حال حاضر نیچه را پایه‌گذار مکتب مرگ خدا[۲] در الهیات می‌دانند.[۳]

پدر و پدربزرگ فریدریش نیچه از روحانیان لوتری بودند. وی در پروس متولد شد و در بن به تحصیل الهیات و زبان‌شناسی پرداخت و سپس به لایپزیک[۴] منتقل شد. وی دانشجویی بسیار برجسته و ممتاز بود. در بازل[۵] بی‌آن‌که به طور معمول رسالهٔ ورودی را ارائه دهد، به استادیاری برگزیده شد و بدون این‌که پایان‌نامهٔ تحصیلی بنویسد، در سال ۱۸۶۹ از دانشگاه لایپزیک درجهٔ دکترا دریافت کرد. در سال ۱۸۷۰ به مقام استادی رسید، اما نه سال بعد به علت بیماری استعفا داد. بیماری تا آخر عمر وی ادامه یافت. محققان دربارهٔ علت بیماری او اختلاف نظر

---

1. The standard English edition of Nietzsche is that of *The Complete Works*, edited by Oscar Levy (Allen and Unwin, 18 vols., 1909-13). The handiest edition is the paperback one, edited by Walter Kaufmann, *The Portable Nietzche* (The Viking Press, New York, 1966[18]). His most important work *Thus Spoke Zarathustra* is available in a Penguin paperback edition in the translation of R. J. Hollingdale (1961).
2. The Death of God School

۳. ← همین کتاب، صص ۲۴۵ به بعد.

4. Leipzig
5. Basel

دارند. در خانوادهٔ وی سابقه جنون وجود داشت. احتمالاً دارای بیماری سفلیس بود. در سال ۱۸۸۹ دچار اختلال مغزی شد و تا آخر عمر در تاریکی ذهنی به سر برد.

عده‌ای نیچه را نه تنها یک متفکر نظام‌مند، بلکه یک پیامبر می‌دانند. آثار او دارای زمینه‌های مختلف است. بیشتر کتاب‌هایش، از جمله مهم‌ترین آثار وی به نام چنین گفت زرتشت[۱] عمدتاً شامل کلمه‌های قصار است. سبک نگارش او طعن‌آمیز و کاملاً شخصی است. از جمله آثار او می‌توان این کتاب‌ها را ذکر کرد: انسانی بسیار انسانی، کتابی برای جان‌های آزاده[۲] (۱۸۷۸)، حکمت شادان[۳] (۱۸۸۲)، فراسوی نیک و بد[۴] (۱۸۸۶)، غروب بتان[۵] (۱۸۸۸)، نسب‌نامهٔ اخلاق[۶] (۱۸۸۷)، دجال ضدمسیح: نقد مسیحیت[۷] (۱۸۹۵) و اینک انسان[۸] (۱۸۸۸).

اگرچه نیچه را پیامبر دانسته‌اند، اما او در واقع سخنگویی است خودگزیده برای انسان. هدف حمله‌های او خداست. در کتاب حکمت شادان عقاید الحادی خود را به گونه‌ای شاعرانه بیان می‌دارد:

> از مهم‌ترین وقایع اخیر ـ یعنی «مردن خدا» و این‌که خدای مسیحی دیگر قابل اعتماد نیست ـ هم‌اکنون اولین سایه‌های خود را بر اروپا گسترده است... . در واقع ما فلاسفه و جان‌های آزاده از شنیدن این خبر که «خدای قدیمی مرده است» به وجد آمده‌ایم. قلب‌های ما مملو از سپاسگزاری، حیرت، انتظار و خوش‌بینی است. بالأخره یک بار دیگر افق باز شد، هر چند هنوز کاملاً روشن نیست. بالأخره کشتی‌هایمان با وجود خطرهایی که وجود دارد می‌توانند به دریا وارد شوند. اکنون می‌توان خطر را استقبال کرد. دریا، یعنی دریای ما، در مقابل ما گشوده شده است. شاید هیچ‌گاه در گذشته چنین «دریای بازی» وجود نداشته است.[۹]

---

1. *Thus Spoke Zarathustra*
2. *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*
3. *The Joyful Wisdom* 4. *Beyond Good and Evil*
5. *The Twilight of the Idols*
6. *Towards a Genealogy of Morals*
7. *The Antichrist: Attempt at a Critiqe of Christianity*
8. *Ecce Homo*

۹. *The Joyful Wisdom*, No. 343, p. 275. آنچه این نقل قول در واقع بیان می‌دارد آن است که
←

نقطهٔ شروع اعتقادات نیچه عبارت است از مسئلهٔ مرگ خدا. پس انسان باید خودش برای خودش فکر کند. چون خدا وجود ندارد، انسان خودش باید روش زندگی را تعیین کند. نیچه صلاح دانست که گاهی به کسانی‌که هنوز ایمان داشتند فریاد سر دهد. این موضوع در نقل قول یادشده هم تا حدی دیده می‌شود، زیرا اگر دیگر خدایی وجود ندارد، پس انسان باید راه خود را به تنهایی در پیش گیرد. هر چند این موضوع تا حدی باعث آسودگی فکر است، اما در عین حال در مورد آینده باعث اضطراب می‌شود.

راه حل نیچه برای برطرف کردن بدبختی‌های بشر عبارت است از اعتقاد او به «ارادهٔ معطوف به قدرت»[1] و ارزیابی مجدد تمام ارزش‌ها و ابرانسان[2]. اعتقاد به ابرانسان باعث تفسیرهای غلط و سوءتفاهم‌ها شده است. این ابرانسان هیچ شباهتی به انسان برتری نژادی نازی‌ها ندارد و به انسان‌های خارق‌العاده‌ای که در کارتون‌ها و فیلم‌های خیالی فضایی دیده می‌شود شبیه نیست. از نظر نیچه ابرانسان شخصی است که از وضع ناگوار بشر اطلاع دارد، خودش سازندهٔ ارزش‌های خودش است و زندگی خود را بر اساس آن‌ها پی‌ریزی می‌کند. از غم و غصه بی‌خبر نیست، اما بر ضعف‌ها پیروز می‌شود و ضعف‌های دیگران را خوار می‌شمارد.

این عقاید نیچه در شعر زیر به روشنی نمودار می‌باشد:

افرادی که دارای قاطعیت نیستند

→

نیچه اولین کسی نبود که از «مرگ خدا» سخن گفت. ژان پل (Jean Paul: 1762-1825)، شاعر رمانتیک، پیش از این ناقوس مرگ را در اثرش (*Siebenkäs,* 1796-1797) به صدا درآورده است. اثری که مشتمل بر «گفتار مسیح مرده بر فراز عالم هستی است: خدا وجود ندارد». هگل همچنین در پدید ارشناسی روح از مرگ خدا سخن گفته است (1807, 1841², Eng. tr., pp. 781 ff.). اما در این‌جا نظر بر این است که خداباوری سنتی اینک منسوخ شده است و می‌باید جای خود را به ایدئالیسم مطلق بدهد. عجیب این‌که اندیشهٔ خود را با زبان الهیات مسیحی می‌آراید، و از این رخداد سخن می‌گوید که خداوند خویشتن را از وجود الوهی از طریق تجلی واقعی و مرگ خود خالی می‌کند» (p. 780). این تفکر مشابه با آن چیزی است که توماس آلیتزر (Thomas Alitzer) امروزه بیان می‌دارد ← همین کتاب، صص ۲۴۷ ـ ۲۴۹.

1. will to power　　2. superman

شعلهٔ غضب مرا به شدت برمی‌افروزند.[۱]

و نیز در کلمه‌های قصار کتاب آنچه به بزرگی تعلق دارد[۲] مورد تأکید قرار گرفته است که

چه کسی می‌تواند کار مهمی انجام دهد بی‌آن‌که در خود نیرو و ارادهٔ تحمل رنج‌های عظیم را احساس نماید؟ توانایی رنج کشیدن چیز مهمی نیست، زیرا زنان ضعیف و حتی بردگان در این مورد توانایی زیادی دارند. بزرگ بودن در این است که انسان رنج‌های زیادی تحمل نماید، صدای ناله و فریاد را بشنود، اما دچار ناراحتی درونی و شک و تردید نشود. این آن چیزی است که به بزرگی تعلق دارد.[۳]

از این روی، دور از ذهن به‌نظر نمی‌رسد که نیچه به عنوان فیلسوف نازیسم انتخاب شده است. ولی در میان تمام ملحدان قرن نوزدهم پایدارتر از همه بوده است. نیچه کسانی را که به خدای مسیحی اعتقاد نداشتند و می‌خواستند اخلاق مسیحی را حفظ کنند، به دیدهٔ تحقیر نگاه می‌کند.[۴] عقاید او بسیار بنیادی است. انسان باید از پایه شروع کند و با میل خودش در مورد خوب و بد تصمیم بگیرد.

نیچه بر ادبیات و فلسفهٔ اروپا تأثیر فراوانی داشته است. در میان شاعران و نویسندگانی که مدیون او هستند می‌توان این اسامی را ذکر کرد: راینر ماریا ریلکه[۵]، استفان جورج[۶]، گوتفرید بن[۷]، توماس مان[۸]، هرمان هسه[۹]، آندره ژید[۱۰]، آندره مالرو[۱۱]، شاو[۱۲]، ییتس[۱۳]،کامو[۱۴]، سارتر، شلر[۱۵]، اشپنگلر[۱۶]، تیلیش و بوبر[۱۷] از فلاسفه‌ای هستند که هر کدام به نوعی زیر تأثیر نیچه بوده‌اند. خوانندهٔ صاحب‌نظری

1. *The Joyful Wisdom*, p. 364.
2. *What Belongs to Greatness*
3. Ibid., No. 325, p. 250.
4. Cf. *The Antichrist*, Nos. 15 ff. and *Twilight of the Idols*, Nos. 4ff.. Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, pp. 515ff. and 581ff.
5. Rainer Maria Rilke
6. Stefan George
7. Gottfried Benn
8. Thomas Mann
9. Hermann Hesse
10. André Gide
11. André Malraux
12. Shaw
13. Yeats
14. Camus
15. Scheler
16. Spengler
17. Buber

که با بردباری آثار نیشدار و تلخ نیچه را مطالعه می‌نماید، با انسان اندیشمندی روبه‌رو خواهد شد که با نتیجه‌های عملی فرضیهٔ خدا مرده است آشنایی کامل دارد. برای کسانی‌که اصول عقاید نیچه را قبول دارند وی پیامبر و فیلسوف قرن نوزدهم است. کسانی‌که اصول او را نپذیرند، لااقل می‌توانند از شیوهٔ ادبی او لذت ببرند.

کنت و مکتب پوزیتیویسم[۱]

قبل از خاتمهٔ بحث دربارهٔ الحاد و لاادری‌گری در اروپا لازم است به فیلسوف پوزیتیویست فرانسوی، یعنی اوگوست کنت[۲] (۱۸۵۷-۱۷۹۸)، اشاره‌ای بنماییم. وی واضع اصطلاح «جامعه‌شناسی» می‌باشد و در این رشته مطالعه‌های فراوان به‌عمل آورده و برای عملی ساختن آن کوشش‌های فراوانی انجام داده است.

اوگوست کنت در یک خانوادهٔ کاتولیک متولد شد، اما در سن چهارده سالگی اعلام کرد که «طبیعتاً از ایمان به خدا دست برداشته است». در عین حال از قرار معلوم اعتقاد سنتی خانوادهٔ خود را که سلطنت‌طلبی بود ترک کرد و طرفدار جمهوریت شد. بعد از تحصیل در پاریس، زندگی خود را با تدریس ریاضیات تأمین کرد. در سال ۱۸۲۶ کنت در مورد فلسفهٔ جدید خود به ایراد سخنرانی‌هایی پرداخت. از همین سخنرانی‌ها، کتاب شش‌جلدی او به نام دورهٔ فلسفهٔ پوزیتیویسم[۳] (۱۸۴۲-۱۸۳۰) به وجود آمد که در سال ۱۸۵۳ به انگلیسی ترجمه شد. کنت در آثار بعدی خود، مانند روش حکومت پوزیتیویستی[۴] (۱۸۵۴-۱۸۵۱)[۵] و اصول دین پوزیتیویستی[۶] (۱۸۵۲)[۷]، کوشش کرد تا یک دین بشری به وجود آورد.

کنت معتقد بود که تاریخ بشر دارای سه مرحله می‌باشد: اولی، «ربانی یا تخیلی»، دومی، «مابعدالطبیعی یا تجریدی» و سومی، «علمی یا پوزیتیویستی». در مرحلهٔ اول

1. Positivism 2. Auguste Comte
3. *Course de la Philosophie Positive*
4. *The system of Positive Polity*
5. Eng. tr. in 4 volumes by J. H. Bridges, F. Harrison and others (1875-77).
6. *The Catechism of Positive Religion*
7. Eng. tr. by R. Congreve (1858).

فکر انسان به دنبال علل اولیه می‌گردد و «تصور می‌کند که تمام پدیده‌ها به وسیلهٔ عمل مستقیم موجودات ماوراءالطبیعی به وجود می‌آیند». دومی، مرحلهٔ انتقالی است که فکر انسان در پس پدیده‌ها به دنبال نیروهای مجرد می‌گردد. در مرحلهٔ سوم که مرحلهٔ نهایی است، فکر انسان به دنبال مطالعهٔ قانون‌های علمی جهان است. خدا و امور ماوراءالطبیعی به عنوان امور نامرتبط و خرافاتی به کناری گذاشته می‌شوند. فلسفهٔ پوزیتیویستی کنت بعد از بیان این مقدمه‌ها[1] به مطالعهٔ عقاید مختلف علمی می‌پردازد و در مورد تاریخ و جامعه‌شناسی غور می‌نماید. هدف اصلی عبارت بود از ایجاد نوعی اتحادیهٔ بشردوستانهٔ اروپایی که خود کنت آن را این‌طور تشریح می‌کند:

> در جریان پیشرفت عظیم تاریخ، پنج عامل هر کدام به نوبهٔ خود به ایجاد این نظام کمک خواهند کرد و در اتحاد آن همکاری خواهد نمود. فرانسه برتری فلسفی و سیاسی را به ارمغان خواهد آورد؛ انگلستان تمایل به حقیقت و نفع را به آن خواهد افزود؛ آلمان استعداد طبیعی برای درک کلیات را به وجود می‌آورد؛ ایتالیا نبوغ خود را در هنر؛ و اسپانیا احساس احترام خود و برادری جهانی را به ارمغان می‌آورند. بر اثر همکاری طبیعی، فلسفهٔ پوزیتیویسم ما را به اجتماع سعادت‌مندی رهبری خواهد کرد که در آن صفات انسانی رشد نموده و در هماهنگی کامل فرصت ابراز وجود خواهند داشت.[2]

چیزی که باعث ناراحتی ملحدان جدی، مانند نیچه، شد این بود که اوگوست کنت پیشنهاد نمود یک دین انسانی به وجود آید که در آن خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که «وجود اصلی» است، جای خدا را بگیرد. وی حتی یک شیوهٔ خاص عبادت، نظیر عبادت کاتولیکی، و روحانیان و آیین‌های مقدس، را برای هدف‌های غیردینی خود پذیرفت. یک «تقویم پوزیتیویستی» هم تهیه شد که در آن به جای نام‌های مقدسان، اسامی عالمان و دانشمندان مذکور شد. در سال ۱۸۴۸ یک «جامعهٔ پوزیتیویستی» تشکیل شد که کوشش می‌نمود اصول این مکتب را در جامعه پیاده کند. با این همه،

---

1. *Positive Philosophy,* I, p. 2.

2. Ibid., II. p. 467.

دین جدید چندان موفق نبود. اصلاحات اجتماعی مهم قرن نوزدهم را مسیحیان معتقد یاکسانی اجرا می‌کردند که تا این حد به دنبال برنامه‌های سیاسی نبودند.

میل و مکتب فایده گرایی[1]

مکتب فایده گرایی، هم آگاهانه و هم ناآگاهانه، در تار و پود تفکر جدید ریشه دوانیده است. این مکتب بیشتر جانشین منطقی مسیحیت، به مثابه اساس اقدامات سیاسی و اجتماعی، محسوب می‌شود. اعتقاد مکتب فایده گرایی به طور خیلی ساده این است که عمل صحیح عملی است که متضمن سعادت عدهٔ بیشتری باشد.

مکتب جدید اصالت فایده به تامس هابز در قرن هفدهم بازمی‌گردد، اما می‌توان ریشه‌های آن را در دورهٔ کلاسیک، در عقاید پیروان اپیکور، مشاهده کرد. این جریان فکری در اواخر قرن هجدهم به وسیلهٔ جریمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) حیات جدیدی یافت و در واقع جان استوارت میل[2] (۱۸۰۶-۱۸۷۳) بود که این اصطلاح را رواج داد و به شرح کلاسیک آن پرداخت. هنری سیجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰) سومین عضو از گروه سه نفری طرفداران مکتب اصالت فایده در قرن نوزدهم است.

جان استوارت میل را پدرش تعلیم داد. وی در ده سالگی قادر بود آثار افلاطون را به زبان یونانی به خوبی بخواند. بخش عمده‌ای از عمر وی در انگلستان در خدمت شرکت هند شرقی سپری شد. مدتی نمایندهٔ مجلس بود. اوایل در شمار شاگردان بنتام بود، اما محققانی که اخیراً زندگی او را مورد مطالعه قرار داده‌اند، معتقدند که طبقه‌بندی تعالیم او و هماهنگ ساختن این اعتقادات با زندگی شخصی وی کار بسیار مشکلی است. به جای نقد و بررسی اعتقادات میل، مفیدتر است که اشکال مهم دیدگاه‌های اصالت فایده را مورد تأمل قرار دهیم.

روش متداول آن است که بین عمل متکی به اصالت فایده و قانون مربوط به آن

---

1. Utilitarianism

2. Mill's *Utilitarianism* first appeared in *Fraser's Magazine* in 1861. It is reprinted in a handy collection of *Mill's Ethical Writings*, edited by J. B. Schneewind (Collier-Macmillan, 1965).

تفاوت اصولی قائل شویم، هر چند عده‌ای معتقدند که این تفاوت چندان روشن نیست. طبق نظر اول، صحیح یا غلط بودن هر عملی از نتیجه‌های آن روشن می‌شود. طبق نظر دوم، ما باید نه فقط به نتیجه‌های یک عمل بخصوص توجه کنیم، بلکه باید از قانون‌های کلی، مانند «احترام به قول»، پیروی نماییم. بنتام، سیجویک و میل از گروه اول محسوب می‌شوند، هر چند در مورد وابستگی میل به این گروه تردیدهایی وجود دارد.

بعد از ذکر این تقسیم کلی، پرسش مهمی که پیش می‌آید این است که: چه کسی باید از عمل مورد نظر فایده ببرد؟ اگر بگوییم شخصی که عمل را انجام می‌دهد باید فایده ببرد، در این صورت جزء خودخواهان محسوب خواهیم شد. اگر بگوییم هنگام قضاوت دربارهٔ خوبی و بدی عمل، باید دیگران را هم مد نظر داشته باشیم، جزء فایده‌گرایان همگانی شمرده می‌شویم.

تمایز دیگری که می‌بایست از تقسیم‌بندی نخست قائل شویم، عشرت‌طلبی و فایده‌گرایی آرمانی است. فایده‌گرایان اصولی مانند بنتام معتقدند که موضوع اصلی عبارت است از میزان لذتی که یک عمل خاص به وجود می‌آورد. طبق این نظر بین صرف وقت برای بازی بیلیارد و شنیدن موسیقی باخ تفاوتی وجود ندارد. موضوع بستگی به سلیقهٔ شخصی دارد. فایده‌گرایی آرمانی به موضوعات دیگر هم توجه دارد. ممکن است معتقد باشد چیزهایی که برای بعضی لذت‌بخش است (مثلاً استعمال مواد مخدر «ضعیف») در واقع ذاتاً بد هستند یا چیزهایی که مردم از آن لذت نمی‌برند، ذاتاً خوب هستند.

بالأخره می‌توان مکتب فایده‌گرایی را به دو نوع هنجاری و تشریحی تقسیم نمود. در نوع اول، به این موضوع توجه می‌شود که ما باید چه نوع فکر و عملی داشته باشیم و در نوع دوم، تحلیل این‌که فکر و عمل ما چگونه انجام می‌گیرد.

مکتب اصالت فایده یا فایده‌گرایی از نظر ظاهر دارای جذابیت است. هر چند امروزه مکتبی به این نام وجود دارد، اما اصول این مکتب در مورد مسائلی نظیر اعدام و اصلاحات در قانون‌های جزایی و سقط جنین مورد توجه خاص است. ظاهراً این اصول جواب‌های قانع‌کننده‌ای برای مسائل مشکل دارند. بحث از نظر مصلحت

جامعه، به ویژه در جوامعی که اصول اساسی زیر پرسش قرار دارد، آسان‌تر است تا بحث دربارهٔ اصول جامعه.

باید دانست که مکتب فایده‌گرایی محض، به عنوان یک نظام کامل اخلاقی، دارای اشکال‌های متعددی است. این طرز فکر ممکن نیست روشن سازد که چرا من باید طوری رفتار کنم که بزرگ‌ترین شادی را برای بزرگ‌ترین گروه به وجود آورم. ممکن است بتوانم متوجه شوم که درستکاری من به نفع دیگران است. با این همه، مکتب اصالت فایده روشن نمی‌سازد که چرا باید درستکار باشم.[1] نمی‌توان علت این امر را روشن کرد، که صرف نظر از نتیجه‌های حاصله، چرا مردم بعضی از امور را صحیح و بعضی از امور را غلط می‌دانند. ایجاد بزرگ‌ترین شادی برای بزرگ‌ترین گروه گاهی مفید است، گاهی فهم این‌که چه عملی بزرگ‌ترین شادی را به وجود می‌آورد و گاهی تمیز دادن شادی فرد از شادی جامعه، امکان‌پذیر نیست. مکتب اصالت فایده هم، مانند تعالیم نیچه، یک فلسفهٔ موقتی است که بر اساس فرضیهٔ «مرگ خدا» قرار دارد. حتی در این صورت هم اغلب نمی‌توان جریان عمل صحیح را تعیین کرد، زیرا نتیجه‌ها قابل پیش‌بینی نیست. وقتی پیروان مکتب اصالت فایده دربارهٔ انجام وظایفی که باعث شادی می‌شود سخن می‌گویند، در واقع اقرار می‌نمایند که یک قدرت مابعدالطبیعی خارج از نظام فلسفی آن‌ها وجود دارد.

پیرس، جیمز و مکتب اصالت عمل

در این کتاب هدف ما عبارت است از توجه به جریان‌های فلسفه در اروپا. در عین حال لازم است اشاره‌ای به نهضتی بنماییم که در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در امریکای شمالی به وجود آمد و تا دههٔ ۱۹۳۰ بر فلسفهٔ امریکایی تسلط داشت. اصطلاح اصالت عمل در اصل یونانی آن از ریشهٔ پراگماتا[2] مشتق شده که به معنای «اعمال» یا «امور» و «مشاغل» است. این مکتب دارای شعارهایی است نظیر: «حقیقت آن چیزی

---

۱. این تصور که اصول اخلاقی را می‌توان صرفاً از عالم واقع استنتاج کرد چیزی است که از آن به مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه تعبیر می‌شود.

2. Pragmata

است که عملی باشد»، «حقیقت چیزی است که صلاح باشد» و «ایمان به یک حقیقت به، به وجود آمدن آن حقیقت کمک می‌کند».

این اصطلاح را، به عنوان یک اصطلاح فنی و فلسفی، برای اولین بار چارلز ساندرز پیرس[۱] (۱۸۳۹-۱۹۱۴)[۲] به‌کار برد و دلالت بر تلاشی برای ابداع نظریه‌ای دربارهٔ معنا است؛ به این شکل که «یک مفهوم، یعنی مفهوم عقلی یا هر ابزار بیانی، دارای پیوند تنگاتنگ با سلوک و عمل زندگی است»[۳]. این نگرش ما را به این باور می‌رساند که یگانه آزمایشی که در مورد حقیقت وجود دارد، عبارت است از نتیجه‌های عملی آن. پس حقیقت نسبی است. وقتی این اعتقاد در مورد دین مورد قبول قرار گیرد، به این نتیجه خواهیم رسید که دین و جنبه‌های مختلف آن به خودی خود ارزش‌گذاری نمی‌شود، بلکه این ارزش در آثار روان‌شناختی و اخلاقی آن نهفته است.

مکتب اصالت عمل را ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، جان دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) و دیگران در جهت‌های مختلف توسعه دادند. این مکتب بر عقاید کاتولیک‌های آزاداندیش مانند تیرل[۴] و بارون وان هوگل[۵] در اواخر قرن نوزدهم تأثیر داشته است. ویلیام جیمز در کتاب خود به نام پراگماتیسم، نامی جدید برای شیوه‌های تفکر قدیم[۶] (۱۹۰۷) چنین می‌گوید: «اگر فرضیهٔ وجود خدا، به معنی عام کلمه، به گونه‌ای رضایت‌مندانه عمل کند، حقیقت است». در کتاب ارادهٔ معطوف به باور[۷] (۱۸۹۷) وی از اصالت اراده طرفداری کرده و می‌گوید که در شرایط خاص، حقیقت را فقط می‌توان با عمل اراده پیدا کرد. در زندگی موقعیت‌های متعددی وجود دارد که فقط با عقل نمی‌توان بر له یا علیه آن‌ها قضاوت کرد. خودداری از قضاوت و تصمیم‌گیری هم، در واقع نوعی تصمیم‌گیری است. باید به هر قیمتی شده تصمیم بگیریم تا کنترل زندگی خود را در دستانمان داشته باشیم.

---

1. Charles Sanders Peirce

2. For a basic introduction see Charles S. Peirce, *Selected Writings (Values in a Universe of Chance)*, edited by Philip P. Wiener (1958, Dover, New York, 1966).

3. Ibid., p. 183. 4. G. Tyrrell 5. Baron Von Hügel

6. *Pragmatism , A new Name for Some Old Ways of Thinking*

7. *The Will to Believe*

باید گفت که در این مکتب عناصری از حقیقت وجود دارد. پیروان مکتب اصالت عمل در این مورد درست می‌گویند که ما نمی‌توانیم مفهومی را درک کنیم، بی‌آن‌که پیامدها و ارتباط آن را با مفاهیم دیگر در نظر داشته باشیم. کافی نیست که در فرهنگ واژگان به دنبال معنای کلمه‌ها بگردیم. باید در این مورد هم بررسی نماییم که این کلمه‌ها در بافت خاص چگونه به‌کار می‌روند. پیروان مکتب اصالت عمل با این بیانات زمینه را برای فلاسفهٔ زبان‌شناسی در قرن بیستم آماده ساختند. به علاوه، وقتی ویلیام جیمز موضوع انتخاب را مطرح ساخت، به یک جنبهٔ مهم باور دینی توجه کرد. ایمان مسیحی به هیچ وجه یک انتخاب کورکورانه نیست. همان‌طوری که در بحث مربوط به اصلاحات کلیسا اشاره شد، ما معتقد نیستیم که در موقعیتی که دلایل قطعی وجود ندارد، باید انتخاب غیرعقلایی انجام دهیم. در ضمن باید دانست که تصور خدا صرفاً یک فرضیهٔ عملی (مانند تصور بابا نوئل) نیست که با حقایق هیچ ارتباطی نداشته باشد. ایمان مسیحی متکی بر یک آگاهی باطنی نسبت به خداست، که قبل از هر تصمیمی وجود دارد و وقتی مسیح را پیروی می‌کنیم، این آگاهی عمیق‌تر می‌شود. اگر تجربه، تاریخ و علم ثابت کنند که دیدگاه مسیحی در مورد وجود صحیح نیست (کودکان می‌فهمند در شب کریسمس چه اتفاقی می‌افتد و تصور بابا نوئل رنگ می‌بازد)، دریافت مسیحی در مورد خدا تماماً بی‌اساس خواهد بود.[1]

داروین و تکامل

می‌توان گفت عاملی که به تنهایی در سست کردن اعتقاد عمومی نسبت به وجود خدا بیش از همه مؤثر بود، فرضیهٔ تکامل[2] چارلز داروین است. داروین اولین کسی نیست که در مورد تکامل سخن گفته است. در کتاب اصول زمین‌شناسی[3] در سه جلد (۱۸۳۰-۱۸۳۳)، سر چارلز لایل[4] وضع فعلی سطح زمین را نتیجهٔ تکامل تدریجی می‌داند. وی چنین استدلال کرد که صخره‌های گچی ناحیهٔ داور[5] بازماندهٔ موجودات دریایی است که در هر قرن به ضخامت ۲/۵ تا پنج سانتی‌متر بر آن افزوده شده و

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۹۷ به بعد و ۳۲۱.

2. evolutionary theory
3. *The Principles of Geology*
4. Charles Lyell
5. Dover

سپس در ساحل انباشته شده‌اند. فسیل‌ها آثار موجوداتی هستند که دارای قدمت زیادی است. در سال ۱۸۴۴ شخص ناشناسی در کتاب آثار تاریخ طبیعی خلقت[۱] اعتقاد به تکامل زمین را به حیوانات هم مرتبط ساخت. هیچ نوع عمل آفرینش خاصی وجود نداشته که یک بار و برای همیشه رخ داده باشد. پدربزرگ داروین، ایرزمس داروین[۲]، هم نظریه‌ای در باب تکامل داشت.

چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) در ادینبرگ انگلستان به تحصیل علم طب پرداخت، اما در این کار موفق نبود. سپس در کیمبریج مشغول تحصیل الهیات شد و این رشته را هم به سختی تمام کرد. خودش می‌دانست که نمی‌تواند در سلک روحانیان درآید. در سال‌های ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۶ در یک گروه تحقیق‌های طبیعی در امریکای جنوبی مشغول خدمت بود. همین امر باعث شد که مدارک فراوانی برای فرضیهٔ تکامل جمع‌آوری نماید. مدت‌ها مردد بود که در این مورد کتابی بنویسد یا نه. سرانجام وقتی والیس[۳] نسخهٔ خطی کتاب خود را که در آن بیشتر عقاید داروین مطرح شده بود برای او فرستاد، داروین تصمیم گرفت نتیجهٔ مطالعه‌های خود را انتشار دهد. در سال ۱۸۵۸، داروین و والیس کتاب مشترک خود را به نام دربارهٔ تمایل انواع در به وجود آوردن گوناگونی[۴] چاپ کردند. یک‌سال بعد از آن، داروین کتاب مشهور خود به نام منشأ انواع[۵] را انتشار داد.[۶] تمام نسخه‌های چاپ اول در روز انتشار به فروش رسید.

این نظریه در مرحلهٔ اول با بی‌تفاوتی روبه‌رو شد. دوست داروین، هاکسلی، در مجلهٔ تایمز در مورد کتاب داروین نقد و بررسی پرشوری نوشت، اما روزنامهٔ دیلی‌نیوز

---

۱. *The Vestiges of the Natural History of Creation*: این کتاب فروش عظیمی داشت و تا سال ۱۸۶۰ یازده بار تجدید چاپ شده بود. بعدها آشکار شد که نویسندهٔ آن رابرت چمبرز (Robert Chambers) بوده است، کسی که دایرة‌المعارف چمبرز نام خود را از او گرفته است. او یک دانشمند حرفه‌ای نبود، اما نویسنده و ویراستاری پرکار بود.

2. Erasmus Darvin
3. A. R. Wallace
4. *On the Tendencies of Species to form Varieties*
5. *The Origin of Species*
6. The book is still in print in Everyman's Library. For its centenary edition a new introduction was written by W. R. Thompson, F. R. S., Director of the Commonwealth Institute of Biological Control, Ottawa.

معتقد بود که این مطالب سال‌ها قبل در کتاب بقایا[1] آمده است و نقطهٔ عطف در سال بعد، در جلسهٔ انجمن بریتانیا[2] در آکسفورد پدیدار شد. اسقف آکسفورد یعنی ویلبرفورس[3] در این باره داد سخن داده بود. هاکسلی در پاسخ، سخنان اسقف را بی‌محتوا و «خطابه‌ای بی‌هدف» نامید. ظرف ده سال تکامل مورد قبول همگان قرار داشت.

دلایل این امر بسیار جالب است. در مرحلهٔ اول باید گفت که داروین در مورد عقاید خود بسیار خوب استدلال کرده بود. وی انبوهی از اطلاعات جمع‌آوری نموده و توجه مردم را به حقایق مهمی جلب کرده بود؛ با این همه، خود داروین هم در بعضی موارد در شک و تردید بود. وقتی بررسی‌های مربوط به کتاب‌های خودش را می‌خواند گاهی به این فکر می‌افتاد که اشتباهات بزرگی مرتکب شده است. متخصصان زمان وی همگی هم‌رأی نبودند. با این همه، فرضیه‌های داروین برای اشخاص منطقی بسی قابل قبول‌تر بود تا عقاید تعصب‌آمیز بعضی از بزرگان کلیسایی و اعتقادات جزمی بعضی از دانشمندان مسن‌تر. داروین توجه مردم را به اتلاف و تنازع عظیم در طبیعت جلب کرد: میلیون‌ها تخم گیاهی که هیچ‌گاه به درخت تبدیل نمی‌شد، گرده‌های گیاهی که هیچ‌گاه بارور نمی‌شد، حیواناتی که برای حفظ جان خود یکدیگر را از بین می‌بردند.

این فرضیه دارای دو قسمت مهم بود: اولی، که تازگی نداشت تکامل بود، به این معنا که زندگی جهانی که اکنون مشاهده می‌نماییم، به تدریج طی میلیون‌ها سال احتمالاً از یک نیای مشترک و از یک نمونهٔ نخستین ساده به وجود آمده است. در واقع، داروین بر مبنای موادی که جمع‌آوری کرده بود، این فرضیه را بر پایهٔ علمی‌تری قرار داد. اما نظریهٔ دیگری به آن اضافه کرد که به نام انتخاب طبیعی[4] و به بیان معمول بقای انسب[5]، خوانده شد. نباتات و حیوانات برای حفظ خود مجبور هستند به یکدیگر صدمه بزنند. آن‌هایی که استعدادهای جدید پیدا می‌کنند و

1. *The Vestiges* 2. British Association 3. Wilberforce
4. natural selection 5. survival of the fittest

خودشان را زودتر با شرایط محیط مطابقت می‌دهند، می‌توانند باقی بمانند. گفته می‌شد که این استعدادهای جدید در این موجودات به صفات ثابت تبدیل می‌شود، به طوری که انواع جدیدی تکامل می‌یابند. قبول این فرضیه مستلزم این فرض بود که این تغییرات گاهی به طور ناگهانی ایجاد می‌شود و روشن نبود که مثلاً چگونه پرندگان از خزندگان یا پستانداران از چهارپایان اولیه یا چهارپایان از ماهیان یا مهره‌داران از بی‌مهرگان به وجود می‌آیند. با این همه، این فرضیه به قانونی برای بیان حالت تحول جهان تبدیل شد.[1] به علاوه، هر چند جملات پایانی کتاب داروین اشاره‌های احترام‌آمیزی در مورد خالق دارند[2]، با این همه، هستهٔ اصلی اعتقادات او کاملاً روشن بود. تکامل، نیاز به باور داشتن به خدا را از بین می‌برد.

در کتاب‌های بعدی داروین، عقاید لاادری‌گرایانهٔ او بیشتر روشن شد. وی در سال ۱۸۷۱ کتاب تبار انسان[3] را به چاپ رسانید. در آن موقع عقاید او مورد استقبال فراوان قرار گرفته بود. او مدافعان نیرومند و سرسخت مانند هاکسلی لاادری را داشت. عدهٔ دیگری هم وجود داشتند که تکامل را کلید هر معمایی می‌دانستند. بی‌شک فرضیهٔ تکامل با روحیهٔ خوش‌بینانه و ترقی‌طلب آن زمان سازگاری زیادی داشت.

هربرت اسپنسر[4] (۱۸۲۰-۱۹۰۳) شخصی بود که فرضیهٔ تکامل را به مردم کوچه و بازار رسانید. وی تنازع بقا را در تمام زمینه‌های زندگی مشاهده کرد. فرضیهٔ تکامل، وی را متقاعد ساخت که نباید در امور طبیعی دخالت کرد و به همین دلیل به این نتیجه رسید که باید با آموزش و پرورش دولتی و قانون‌های حمایت از ضعفا و نظایر آن مخالفت کرد. هم سرمایه‌داران و هم سوسیالیست‌ها از فرضیهٔ تکامل به خوبی استفاده کردند. کارفرمایانی مانند اندرو کارنگی[5] و راکفلر[6] نزد خود این‌طور استدلال کردند که هر چند ممکن است افراد در امور تجاری دچار زیان شوند، اما این

---

1. See *The Origin of Species*, chapter IV on 'Natural Selection; or the Survival of the Fittest' (pp. 80-127).
2. Ibid., pp. 462f.
3. *The Descent of Man*
4. Herbert Spencer
5. Andrew Carnegie
6. J. D. Rockefeller

نتیجهٔ طبیعی اصل رقابت است. کارل مارکس هم فرضیهٔ تکامل را مفید تشخیص داد. وی در سال ۱۸۶۰ کتاب منشأ انواع را مطالعه کرد و اظهار داشت: «کتاب داروین بسیار مهم است و برای من به منزلهٔ اساس علوم طبیعی برای تنازع در تاریخ است»[۱]. چند سال بعد اجازه خواست که کتاب سرمایهٔ خود را به داروین تقدیم نماید، که پذیرفته نشد. با این همه، همان‌طوری که کارل مارکس پیش‌بینی کرده بود، فرضیهٔ تکامل در اعتقادات کمونیستی دارای نقش مهمی شد.

مقامات کلیسایی در مورد تکامل نظریات متفاوتی داشتند. علی‌رغم اعتقادات لاادری‌گری، داروین در کلیسای وست‌مینستر به خاک سپرده شد. اشخاصی مانند کشیش چرچ[۲] و اسقف اعظم فردریک تمپل[۳] معتقد بودند که فرضیهٔ تکامل با اعتقاد به وجود خالق تضادی ندارد. تکامل فقط توضیح می‌دهد که انواع گوناگون چگونه به وجود آمده‌اند. همان‌طوری که تمپل در یکی از سخنرانی‌های خود با عنوان رابطهٔ دین و علم در سال ۱۸۸۴ اظهار داشت: «در الهیات طبیعی از انواع موجودات بحث می‌شود و فرضیهٔ تکامل برای توضیح علت این گوناگونی، پیشرفت تدریجی را مطرح می‌سازد... ، فرضیهٔ تکامل اعتقاد به وجود یک خالق ذی‌شعور و اداره‌کنندهٔ جهان را مستحکم‌تر از قبل می‌سازد»[۴]. افرادی چون چارلز اسپرجن[۵] شدیداً با فرضیهٔ مزبور مخالف بودند، زیرا دلایل بیشتری مورد نیاز بود. هنوز لازم بود که داروین به دنبال حلقه‌های مفقوده[۶] بگردد.

امروزه این بحث هنوز هم ادامه دارد. عموماً پذیرفته‌اند که سفر پیدایش[۷] در صدد نیست که گزارشی دقیق و علمی از آفرینش ذکر کند و بسیای از مطالب باب‌های اولیهٔ آن جنبهٔ نمادین دارد.[۸] از طرف دیگر، با وجودی که نوعی تکامل به

---

1. Cf. R. E. D. Clark, *Darwin: Before and After* (Paternoster Press, 1948), pp. 112f.
2. Church
3. Frederick Temple
4. *The Relations of Religion and Science*, pp. 117, 122.
5. Charles H. Spurgeon
6. the missing links
۷. *The Book of Genesis*: اولین کتاب تورات. ــ م.
8. Cf. H. Ridderbos, *Is there a Conflict between Genesis I and Natural Science*? (Eerdmans, Grand Rapids, 1957); Derek Kidner, *Genesis* (Tyndale Press, 1967).

عنوان یک اعتقاد علمی مقبولیت یافته، اما به‌هیچ وجه جنبهٔ همگانی ندارد. در مقدمه‌ای که به مناسبت صدمین سالگرد انتشار کتاب منشأ انواع بر چاپ جدید آن توسط تامپسن نوشته شده آمده است: «من متقاعد نشده‌ام که داروین توانسته است عقیدهٔ خود را ثابت کند و همچنین نمی‌توان گفت که بر علوم و افکار عمومی تأثیر مفیدی داشته است»[۱]. «داروین نشان نداد که انواع بر اثر انتخاب طبیعی به وجود آمده‌اند، بلکه به استناد بعضی حقایق و فرض‌ها یک راه احتمالی را پیشنهاد کرد و چون خودش به فرضیهٔ خود معتقد بود، موفق شد که دیگران را هم متقاعد سازد»[۲]. حقایق و تفسیرهایی که داروین بر آن‌ها متکی بود، دیگر چندان ارزشی ندارند. «ما اکنون می‌دانیم که گوناگونی‌هایی که بر اثر تغییر شرایط به وجود می‌آیند ـ یعنی تفاوت‌هایی که به نظر داروین اساس انتخاب طبیعی را تشکیل می‌دهند ـ موروثی نیستند»[۳]. تامپسن قبول می‌کند که بعضی از گوناگونی‌های ناگهانی یا جهش‌ها موروثی هستند، اما «آن‌ها در کل بی‌فایده، زیان‌آور و خطرناک هستند»[۴].

به‌علاوه، تامپسن ضمناً معتقد است که کتاب منشأ انواع بسیاری از دانشمندان را به راه‌های انحرافی کشانید. وقت و نیروی فراوانی تلف شده است تا بتوانند شجره‌نامه‌هایی تهیه کنند که به وجود آمدن مهره‌داران از بی‌مهرگان را نشان دهد، در حالی‌که این کار اغلب غیرقابل اثبات و فرضی است. «تأثیر ماندگار و تأسف‌بار موفقیت کتاب منشأ انواع سبب شد که زیست‌شناسان به تفکرات غیرقابل اثبات معتاد شوند». بدین‌طریق زیست‌شناسان به جای جست‌وجوی حقایق، به دنبال فرضیه‌ها بوده‌اند.[۵] تامپسن نتیجه می‌گیرد که داروین با آمیختن «حقیقت و فرض» توانست عده‌ای را راضی سازد و «اکنون متوجه شده‌ایم که روش او غیرصحیح و

1. *The Origin of Species* (Everyman's Library, 1959), p. vii.

2. Ibid., p. xii.

۳. Ibid. «به عنوان مثال، در نوع خاصی از مگس خانگی شاید آن‌هایی که بال‌های بلندتری دارند به نحو قابل ملاحظه‌ای نسبت به دیگران صاحب امتیاز باشند. هرچند من نتوانم بفهمم که چگونه می‌توان این مطلب را نشان داد، اما ما نمی‌توانیم با انتخاب و جفت‌گیری این مگس‌هایِ با بال‌های دراز، افزایشی پیش‌رونده در نسبت مگس‌های بال‌دراز یا در اندازهٔ بال‌های آن‌ها ایجاد کنیم».

4. Ibid. 5. Ibid., p. xxi.

رضایت مردم هم خیالی بوده است. هنوز هم برای پی‌ریزی زیست‌شناسی عمومی بر اساس علمی و دفع مغالطه‌هایی که مانع از آن می‌شود باید از کتاب اصل انواع به عنوان منبع استفاده کرد»[1].

۵
گرایش‌های مختلف در الهیات

تاریخ گرایش‌های کلامی در عصر جدید، خود موضوع جداگانه‌ای است و باید دربارهٔ آن مطالعه‌های بیشتری به عمل آورد که از حوصلهٔ این کتاب خارج است. با این همه، غیرممکن است بتوان وضع دینی عصر حاضر را درک کرد بی‌آن‌که بدانیم در دویست سال گذشته چه گرایش‌هایی در علم کلام وجود داشته است. در این فصل کوشش خواهیم کرد که بعضی از جریان‌های الهیاتی قرن نوزدهم را به طور خلاصه ذکر کنیم و رابطهٔ آن‌ها را با فلسفه روشن سازیم.

الهیات لیبرال

عقل‌گرایان در آخرین سال‌های قرن هجدهم و تمام قرن نوزدهم کتاب‌های فراوانی در مورد شرح‌حال عقل‌گرایانهٔ خیالی عیسی نوشتند، بر این اساس که عناصر اعجازآمیز و ماوراءالطبیعی کتاب مقدس دیگر دارای اعتبار نیست. قبلاً اشاره کردیم که محرک آغازین این نوشته‌ها دئیست‌های انگلیسی[2] بودند و این کار را در نقاط دیگر اروپا رایماروس، لسینگ[3] و همچنین کسانی با شهرت کمتر چون بارت[4]، ونتورینی[5]، پاولوس[6]، هازه[7]، و باوئر[8] ادامه دادند که در آن‌ها تأثیر کتاب معروف آلبرت شوایتسر در جست‌وجوی عیسای تاریخی[9] (۱۹۰۶)[10] دیده می‌شود. مهم‌ترین

---

1. Ibid., p. xxiv.

۲. ← همین کتاب، صص ۷۸ به بعد.

۳. ← همین کتاب، صص ۸۹ به بعد.

4. K. F. Bahrdt 5. K. H. Venturini 6. H. E. G. Paulus

7. K. A. Hase 8. Bruno Bauer

9. *The Quest of the Historical Jesus*

10. Eng. tr. by W. Montgomery (Black, (1910) 1954^3).

اثر از میان کتاب‌های مربوط به «زندگی عیسی» در قرن نوزدهم، متعلق به یک متکلم آلمانی به نام اشتراوس (۱۸۰۸-۱۸۷۴)، و یک مستشرق فرانسوی به نام رنان[1] (۱۸۲۳-۱۸۹۲)، است.

اشتراوس چندین اثر در مورد زندگی عیسی دارد، اما مهم‌ترین اثرش اولین کتاب او بود که باعث از دست دادن کار دانشگاهی‌اش شد. کتاب زندگی عیسی[2] به قلم اشتراوس در سال ۱۸۳۵-۱۸۳۶[3] انتشار یافت. این کتاب پایهٔ تاریخی تمام حوادث ماوراءالطبیعی مذکور در اناجیل را رد کرد. به نظر اشتراوس این وقایع، داستان‌ها و اساطیری هستند که به طور ناخودآگاه در دورهٔ بین مرگ عیسی و نوشته شدن اناجیل در قرن دوم میلادی به وجود آمده‌اند. به نظر اشتراوس این به آن معنی نیست که دین واقعی خاتمه یافته است، زیرا آنچه در نتیجهٔ این نقادی از بین رفته با فلسفهٔ ایدئالیستی هگل حفظ شده است. جزئیات تاریخ چندان مهم نیست، بلکه ظهور روح ابدی در عالم محدود اهمیت دارد و به نظر هگل هم همین امر موضوع اصلی تاریخ، فلسفه و دین است.

در کتاب زندگی عیسی (۱۸۶۳)[4]، به قلم رنان، هم امور ماوراءالطبیعی در اناجیل به کناری گذاشته شده است. روش او تا حدی متفاوت از اشتراوس بود، زیرا رنان در این مورد به استدلال نپرداخت، بلکه از عیسی تصویری کاملاً انسانی ترسیم نمود که مضمونی هیجان‌انگیز داشت آنچنان که خواننده خود را در جو جلیله و اورشلیم احساس می‌نماید. عیسی در عین سیر و سفر در تمام نقاط فلسطین با «الهیات شیرین و محبت‌آمیز» موعظه می‌کرد و قلب‌های همه را به سوی خود جلب می‌نمود. بعد از درگیر شدن با کاهنان در اورشلیم، به تدریج الهیات یهودی او شور انقلابی یافت. در پایان اشتیاق شدیدی به جفاکشیدن و شهید شدن پیدا کرد. قبل از این‌که مورد خیانت قرار گیرد و مرگ وظیفهٔ زمینی‌اش را به پایان برساند، عده‌ای مرید

---

1. J. E. Renan 2. *Life of Jesus*

3. Eng. tr., 3 volumes, by George Eliot (1846).

4. Eng. tr. with an introduction by Charles Gore (Everyman´s Library, (1927) 1945).

وفادار به دور خود جمع نمود. عیسی با وجودی که اشتباه‌های زیادی مرتکب شد، در تاریخ مقام بسیار ارجمندی یافت. کتاب رنان ظرف سه ماه هشت بار تجدید چاپ شد و در سال‌های بعد هم بارها به چاپ رسید. در مقدمه‌ای که بر چاپ سیزدهم نوشت، صریحاً آنچه را که نقادان او قبلاً گفته بودند، قبول کرد. وی اقرار نمود که کتاب او به هیچ وجه جنبهٔ علمی تاریخی ندارد، بلکه نظری است در مورد «یکی از راه‌های احتمالی که اتفاقات می‌توانست رخ دهد».

اثری که از میان کتاب‌های انگلیسی بیش از همه به کتاب‌های اشتراوس و رنان شباهت دارد، کتاب اینک آن انسان[1] (۱۸۶۵)[2] اثر نویسنده‌ای ناشناس بود که بعداً کاشف به عمل آمد که نوشتهٔ سر جان سیلی[3] است که بعدها استاد تاریخ معاصر در کیمبریج شد. در واقع، این اثر به زندگی عیسی شباهت نداشت، بلکه سوگنامه‌ای بیش نبود. سیلی در مورد رد کردن امور ماوراءالطبیعی خیلی محتاط‌تر از اشتراوس و رنان بود. این امور را صریحاً رد نکرد، بلکه کتاب خود را طوری نوشت که مثل این‌که این امور اصلاً وجود ندارند. او به شفاهای معجزه‌آسای عیسی توجهی نداشت، بلکه عیسی را یک نابغهٔ اخلاقی می‌دانست که شدیداً به امور اخلاقی علاقه داشت. او نمی‌خواست فقط اخلاق را تعلیم دهد، بلکه در پی آن بود که زندگی اخلاقی را در همه به وجود آورد؛ به زعم او جذابیت شخصیت عیسی باعث دگرگونی زندگی مردم می‌شد.

این رویکرد سیلی نمایانگر تعالیم لیبرال‌های قرن نوزدهم بود. مدافعان این نظریه با عناصر ماوراءالطبیعی مسیحیت شدیداً مخالف بودند. آن‌ها در مورد تاریخی بودن بعضی از قسمت‌های کتاب مقدس شک داشتند، اما در نهایت تعالیم عالی اخلاقی عیسی برایشان باقی مانده بود. از نظر این لیبرال‌ها، عیسی معلم برجستهٔ محبت و اخلاق بود. عیسی به قدری به خدا نزدیک بود که می‌توان گفت خدا در او بود. چند نفری مانند آرتر دروز[4] از این حد نیز جلوتر رفتند. او در کتاب

1. *Ecce Homo*
2. Available in Everyman's Library edition, (1908) 1932.
3. Sir John Seeley
4. Arthur Drews

خود اسطورهٔ مسیح[1] (۱۹۱۰) بیان می‌دارد که تمام انجیل خیالی است. با این همه، عدهٔ زیادی قبول داشتند که نجات‌دهندهٔ الهی اناجیل محصول تفکرات خداشناسانهٔ کلیسای اولیه بوده و شخصی که در استحکام این اعتقادات بیش از همه تلاش کرد، پولس رسول است که عیسی را هرگز ندیده بود. این نظر آدولف وان هارناک[2] (۱۸۵۱-۱۹۳۰)، تاریخ‌نویس معروف لیبرال کلیسا، در پایان قرن نوزدهم بود که در یک سلسله سخنرانی‌های معروف خود با عنوان مسیحیت چیست؟[3] آن را ابراز داشته است.[4] این سخنرانی‌ها در حضور عدهٔ زیادی در دانشگاه برلین در زمستان ۱۸۹۹-۱۹۰۰ ایراد شد. هارناک این سخنرانی‌ها را فی‌البداهه ایراد نمود. در آن زمان ضبط صوت وجود نداشت و یکی از دانشجویان او این سخنرانی‌ها را تندنویسی کرد و بعد از اصلاحات جزئی به چاپ رسید و از پرفروش‌ترین کتاب‌های الهیات شد. تصویری که هارناک از عیسی ترسیم نمود عبارت بود از «شخصی که در روح خود صلح و آرامش دارد و می‌تواند به دیگران زندگی و قدرت ببخشد».[5] انجیلی که عیسی موعظه می‌کرد دربارهٔ خودش نبود، بلکه دربارهٔ پدر آسمانی، مربوط به ملکوت خدا، پدر بودن خدا، ارزش بی‌حد روح انسان، پرهیزگاری والا و امر به محبت بود.[6]

این شیوهٔ برخورد با انجیل که بر جنبهٔ انسانی و اخلاقی مسیحیت تأکید می‌نمود و از جنبهٔ متافیزیکی و ماوراءالطبیعی آن صرف نظر می‌کرد، ثمرهٔ عقاید متکلم معروف آلمانی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، آلبرشت ریچل[7] (۱۸۲۲-۱۸۸۹)، بود. در تحلیل نهایی، می‌توان آن را ثمرهٔ عقاید کانت و دورهٔ روشنگری به شمار آورد.[8] کانت ضربهٔ مهلکی بر متافیزیک و الهیات قدیمی وارد کرده بود. اعتقاد به خدا هنوز امکان‌پذیر بود، اما نه در سطح عقلی. الهیات سنتی مسیحی باید به کناری گذاشته می‌شد؛ بنا بر این اعتقاد، دین را می‌توان حفظ کرد، زیرا رابطهٔ نزدیکی با اخلاق دارد.

ریچل، که از سال ۱۸۶۴ تا پایان عمر استاد الهیات در دانشگاه گوتینگن[9] بود، از

---

1. *The Christ Myth* 2. Adolf von Harnack 3. *What is Christianity?*
4. Eng. tr. by T. B. Saunders (William and Norgate, 1901, reprinted by Harper Torchbooks). 5. Ibid., p. 37. 6. Ibid., pp. 51, 144.
7. Albrecht Ritschl

۸. ← همین کتاب، صص ۸۸ به بعد، ۹۲ به بعد، ۱۰۴ - ۱۱۳.

9. Göttingen

نظر رد کردن امور متافیزیکی و قبول اخلاقیات، به عنوان اصل دین، از پیروان کانت محسوب می‌شد. وی در راه شلایرماخر گام برمی‌داشت[۱]، و الهیات طبیعی و الهیات مکشوف‌شده را نمی‌پذیرفت. علاوه بر این، مانند شلایرماخر کوشش کرد که اصل مسیحیت را از تجربه‌های مسیحی استخراج نماید. هر چند شلایرماخر تصور می‌کرد که ذات مسیحیت را در احساس وابستگی مطلق پیدا کرده است، ریچل معتقد بود کـه ذات مسیحیت در امور اخلاقی نهفته است. رسالت عیسی عبارت بود از پایه‌گذاری ملکوت خدا در میان مردم تا «حامل فرمانروایی اخلاقی خدا بر مردم» شود.[۲] به نظر ریچل، مرگ عیسی هیچ ربطی به کفارهٔ گناهان ندارد، بلکه هدف آن عبارت بود از آزمون متعالی رسالت مسیح.[۳]

ریچل در سال‌های آخر زندگی خود اصطلاح‌هایی به وجود آورد که در فرهنگ کلی الهیات وارد شد. او بین قضاوت در مورد حقایق و قضاوت در مورد ارزش‌ها تفاوت قائل شد.[۴] یک دانشمند بر اساس مشاهده‌های دقیق خود در مورد حقایق قضاوت‌هایی می‌کند، که می‌توان آن‌ها را با آزمون مورد بررسی قرار داد. اما در دین نمی‌توان در مورد خدا و وقایعی که در گذشته انجام شده، آزمون علمی انجام داد. به نظر ریچل، اعتقادات دینی قضاوت‌هایی در مورد ارزش‌ها هستند و نشان می‌دهند که تجربه یا شخص یا واقعهٔ خاص، از نظر فرد شناسنده دارای چه مفهومی است. این تشخیص از نظر ریچل احتمالاً منطقی است. با این همه، هر چند باید وضع منطقی بیانات و عقاید مختلف را مورد بررسی قرار دهیم، در عین حال باید دانست که عقاید ریچل متضمن پیشداوری است. عقاید او بر اساس این فرض قرار دارند که در مورد امور دینی به هیچ وجه نمی‌توان قضاوت‌های معتبر و عینی انجام داد و اعتقاد به مکاشفهٔ عینی خدا (به طوری که مصلحان کلیسا به آن اعتقاد داشتند)[۵] در دنیای

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۱۸ به بعد.

2. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (1874), Eng. tr. by H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay (T. and T. Clark, Edinburgh, 1900), p. 451.

3. Ibid., p. 448.

4. *Theologie und Metaphysik* (1881), pp. 9 and 34.

۵. ← همین کتاب، صص ۳۵ـ۴۴.

امروزی ناممکن است. در الهیات لیبرال قرن نوزدهم این دو نکته بی‌آن‌که به اثبات برسند، به عنوان حقایق بدیهی قبول شده بودند.

شخصی که لااقل از نظر محافل دانشگاهی در بی‌اعتبار ساختن عیسای اخلاقی قرن نوزدهم مهم‌ترین کار را انجام داد، آلبرت شوایتسر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) بود. وی این کار را تا حدی با انتشار کتاب راز ملکوت خدا: راز مسیح بودن و زحمات عیسی[1] (۱۹۰۱)[2] و تا حدی به کمک رسالهٔ دکترای خود، یعنی در جست‌وجوی عیسای تاریخی (۱۹۰۶)، که قبلاً به آن اشاره کردیم، به انجام رسانید. در کتاب اخیرالذکر تمام نظریات انتقادی از زمان رایماروس در قرن هجدهم تا عقاید ورده[3] در آن زمان، مورد بررسی قرار گرفته است. کسانی که قبلاً به عمق عقاید شوایتسر توجه نکرده باشند، از جذابیت سبک نویسندگی وی به وجد خواهند آمد. کتاب در جست‌وجوی عیسای تاریخی از جالب‌ترین رساله‌هایی است که تاکنون نوشته شده، اما باطن آن چیز دیگری است. با وجودی که شوایتسر از نویسندگان متعددی نقل قول می‌نماید، چنین به نظر می‌رسد که وی از تحقیق‌هایی که در مورد الهیات در خارج از مرزهای فرانسه و آلمان انجام می‌شد، چندان اطلاعی نداشت. حتی در همان مرزهای محدود هم به سلیقهٔ خود هر نویسنده‌ای را که می‌خواست انتخاب می‌کرد. وی برای خواننده شکی نمی‌گذارد که قهرمان‌ها یا اشخاص شریر کدام‌ها هستند و انتخاب او هم تحت تأثیر تصویری است که از عیسای تاریخی ترسیم می‌کند. با همین معیار است که همه چیز سنجیده می‌شود.

شوایتسر در پایان بررسی خود خواننده را در وضعی قرار می‌دهد که باید بین ویلهلم ورده و خود شوایتسر یکی را انتخاب کند. کتاب وِرده در مورد راز مسیح بودن در اناجیل، یک کتاب کامل دربارهٔ شکاکیت بود که اساس بررسی عیسای تاریخی را مورد پرسش قرار می‌داد و کتاب شوایتسر تکمیل‌کنندهٔ آن بود. چنین استدلال می‌کرد که رسیدن به عیسای تاریخی از طریق بررسی علمی و تاریخی مستلزم این

---

1. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*
2. Eng. tr. (Black, (1914) 1956).
3. W. Wrede

است که موضوع آخرت‌شناسی را، که در انجیل زیر عنوان آمدن ملکوت خدا و رسیدن آخرالزمان طرح شده، نادیده بگیریم. لیبرال‌ها به تعالیم اخلاقی عیسی توجه داشتند، اما تعالیم او در مورد آمدن ملکوت را از یاد برده بودند. به نظر شوایتسر عیسی انتظار داشت که ملکوت به زودی بیاید که در آن صورت او به عنوان پسر انسان یا مسیح موعود ظهور خواهد کرد. با در نظر داشتن این موضوع بود که عیسی شاگردان خود را برای تبلیغ مقدماتی آماده می‌کرد و حتی انتظار داشت که پیش از آمدن ملکوت، دیگر آن‌ها را نبیند. اما ملکوت خدا نیامد، عیسی نقشهٔ خود را عوض کرد و تصمیم گرفت که شرایط مسیح بودن را انجام دهد و ملکوت را وادار به آمدن نماید. تمام تعالیم اخلاقی عیسی به منزلهٔ اخلاق برای دورانی کوتاه بود، نه برای تمام زمان‌ها، یعنی فقط به دورهٔ پیش از آمدن ملکوت خدا مربوط می‌شد. با این همه، تمام نقشه‌ها دچار شکست شد و عیسی در این راه جان خود را از دست داد.

شوایتسر با نشان دادن این موضوع که لیبرال‌ها از توجه به تعالیم آخرت‌شناسانهٔ عیسی غفلت کرده بودند، به از بین رفتن اعتقاد به عیسای «تاریخی» در قرن نوزدهم کمک کرد و تصویری که به جای آن قرار داد از آن بهتر نبود، زیرا مسیح به عنوان یک یاوه‌سرا و سیاستمدار دینی معرفی شد که در زندگی خود دچار اشتباه‌های عظیم می‌شود. اگر شوایتسر بر حق باشد، در آن صورت عیسی ناحق است. آنچه شوایتسر انجام می‌دهد عبارت است از قرار دادن یک مصنوع عقلی به جای مصنوع عقلی قبلی. این دو نظر در جزئیات تفاوت دارند، اما پایه‌های آن‌ها یکی است. شوایتسر مانند اشتراوس و رُنان می‌خواهد امور ماوراءالطبیعی را از تاریخ حذف کند. در عین حال در پایان، این جملهٔ اسرارآمیز را ذکر می‌کند: بعد از این همه مطالبی که دربارهٔ تاریخ گفته شده است، زندگی و نه تاریخ نشان می‌دهد که عیسی واقعاً کیست.[۱]

شوایتسر بعدها به تحصیل طب پرداخت (و درجهٔ دکترای دیگری در این رشته دریافت کرد) تا به عنوان مبلّغ به لامبارنه[۲] در مستعمرهٔ فرانسه در منطقهٔ استوایی

1. *The Quest of Historical Jesus,* p. 401.

2. Lambaréné

افریقا برود، اما او یک مبلّغ معمولی نبود. هر چند در تعالیم او نام مسیح ذکر می‌شد، لیکن درونمایهٔ اصلی عبارت بود از احترام به زندگی[1]. خدمات طبی و آثار بعدی او حاکی از علاقهٔ او به انسانیت است، هر چند بسیاری از بازدیدکنندگان لامبارنه در سال‌های آخر زندگی شوایتسر، از روش‌های او راضی نبودند.[2]

همراه کوشش‌هایی که در قرن نوزدهم برای رسیدن به عیسای تاریخی انجام می‌شد، تلاش‌های زیادی به عمل می‌آید که نوشته‌های کتاب مقدس مورد بررسی قرار گیرد. یکی از بررسی‌های مهمی که در عهد جدید به عمل آمد، عبارت بود از مطالعه‌های مکتب توبینگن[3] که توسط باور[4] (۱۷۹۲-۱۸۶۰) تأسیس شد. باور معتقد بود که تاریخ کلیسای اولیه عبارت است از تضاد بین دو گروه رقیب. در یک طرف، گروه یهودیان مسیحی‌شده به سرکردگی پطرس رسول و در طرف دیگر، گروهی به سرکردگی پولس رسول قرار داشت که شامل مسیحیان جدید نیز می‌شد که نمایندهٔ نوع جدیدتر و گسترده‌تری از مسیحیت و به شدت تحت تأثیر فرهنگ یونانی بودند، و ختنه به رسم یهودیان و تفسیر تنگ‌نظرانهٔ شریعت را نمی‌پذیرفت.[5] باور بر اساس این اعتقاد تمام نوشته‌های عهد جدید را مورد بررسی قرار داد. فقط آن رساله‌های پولس را معتبر می‌دانست که در آن‌ها آثاری از این مخالفت با مسیحیت یهودی به چشم می‌خورد. بدین‌طریق، فقط چهار کتاب مورد قبول او بود: غلاطیان، اول قرنتیان، دوم قرنتیان، رومیان. به نظر او انجیل متی قدیمی‌ترین انجیل بود، زیرا

---

1. respect for life

2. For Schweitzer's own account see *My Life and Thought* (1931), Eng. tr. by C. T. Campion (Allen and unwin, 1933 and subsequent editions). The best general study of Schweitzer is probably Werner Picht, *Albert Schweitzer: The Man and his Work*, Eng. tr. by E. Fitzgerald (Allen and Unwin, 1964).

3. Tübingen School

4. F. C. Baur

5. Baur wrote voluminously. A select edition of his works, *Ausgewählte werke*, edited by K. Scholder, is being published by Friedrich Frommann (Stuttgart, 1963-). Baur's Paul, *The Apostle of Jesus Christ*, was translated in 2 vols. (Willams and Norgate, 1876²). The latest study in English is that of Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur* (Harper and Row, New York, 1966).

جنبهٔ یهودی آن قوی می‌باشد. به نظر او انجیل یوحنا دیرتر از همه نوشته شد و در آن چندان اثری از تضاد به چشم نمی‌خورد و این به آن معنا است که تا آن موقع این تضاد حل شده بود. باور در انجیل یوحنا حتی آثاری از عقاید گنوسی و مونتانیستی[1] قرن دوم میلادی را مشاهده می‌نماید. بدیهی است که با این مقدمه‌ها، انجیل چهارم دارای اعتبار تاریخی کمتری است.

معمولاً عقاید باور را کوششی برای وارد کردن فلسفهٔ هگل در تاریخ عهد جدید می‌دانند، اما خود باور این موضوع را قبول ندارد.[2] با این همه، این نمونه‌ای کلاسیک، و نه منحصربه‌فرد، از ابداع نظریه‌ای شگرف بود که آمیخته به نوعی زیرکی برای دخل و تصرف در حقایق، به منظور اثبات آن بود. هیچ‌یک از نظریات باور با بررسی‌های تاریخی بعدی به اثبات نرسیده است. این مکتب علاوه بر کوشش‌های مشکوکی که برای تفسیر مجدد تاریخ کلیسا بر اساس یک نظر خاص به عمل می‌آورد، در مورد تاریخ نوشته شدن قسمت‌های مختلف عهد جدید هم مطالبی بیان می‌دارد، البته این تاریخ‌ها را می‌توان از خود عهد جدید و نوشته‌های دوره‌های اولیهٔ مسیحیت به دست آورد.

قبل از باور گاهی گفته می‌شد که اناجیل، به صورتی که امروز در دست ما هستند، حاصل روایات شفاهی مستقل در مورد عیسی است که بعدها نوشته شد. حتی در کتاب مقدمه‌ای بر مطالعهٔ اناجیل[3] به قلم وستکت[4] (که در سال ۱۸۵۱ انتشار یافت) به این نظریه اشاره شده است. در عین حال، متخصصان این نظریه را مورد توجه قرار دادند که چون اناجیل متی، مرقس و لوقا شباهت‌های زیادی با هم دارند، می‌توان به این نتیجه رسید که این‌ها از یکدیگر یا از منابع مشترک دیگر استفاده کرده‌اند. در سال ۱۸۳۵، یعنی در همان سالی که اشتراوس کتاب زندگی عیسی را انتشار داد، کتاب کوچک‌تر و ظاهراً نه چندان مهم دیگری به چاپ رسید که در درازمدت دارای اهمیت زیادی شد. علت این‌که این کتاب فوراً جلب توجه نکرد این بود که عقاید

---

1. Montanist
2. Cf. Hodgson, op. cit., pp. 1- 4, 25f., 58f., 139f.
3. *Introduction to the Study of the Gospels*
4. B. F. Westcott

مورد قبول عامهٔ دیگری وجود داشت، و همچنین این کتاب به زبان لاتینی نوشته شده بود که مورد استفادهٔ همه نبود. نظریهٔ کارل لاخمان[1] مبنی بر تقدم انجیل مرقس و این‌که انجیل متی و لوقا از انجیل مرقس بهره گرفته‌اند، از آن نظریه‌های انتقادی قرن نوزدهم است که امروز هم طرفداران زیادی دارد.

این نظر در همان روزهای اولیه مورد تأیید وایسه[2] (۱۸۰۱-۱۸۶۶) و ویلک[3] (۱۷۸۶-۱۸۵۴) قرار گرفت، اما تا قبل از سال ۱۸۶۰ مقبولیت عامه نیافت. این موفقیت بیشتر مدیون هولتسمان[4] (۱۸۳۲-۱۹۱۰) بود که نکته‌های اصلاحی زیادی را به آن اضافه کرد که مهم‌ترین آن فرضیهٔ Q[5] است (Q یک مجموعهٔ فرضی از فرمایشات عیسی است که مورد استفادهٔ مرقس قرار نگرفته، زیرا در انجیل مرقس اشارهٔ زیادی به تعالیم عیسی وجود ندارد، بلکه به طرق مختلف مورد استفادهٔ متی و لوقا قرار گرفته است)[6]. در اروپا در نقادی کتاب مقدس هنوز هم فرضیهٔ دومنبعی را به عنوان نقطهٔ آغاز قرار می‌دهند. هر چند بررسی نقادانهٔ ساخت اناجیل پیشرفت زیادی کرده است.[7] در انگلستان این نظریه را استریتر[8] در کتاب چهار انجیل[9] (۱۹۲۴) پیشرفت داد و وی چنین استدلال کرد که در ابتدا چهار منبع کتبی وجود داشت (مرقس، Q و منابعی که در پس‌زمینهٔ اناجیل متی و لوقا قرار دارد). امروزه متخصصان معتقد نیستند که منبع Q واقعاً وجود دارد، بلکه معتقدند که مطالبی که Q خوانده می‌شود وجود داشته است. آن‌ها می‌گویند که مطالب Q را وقتی می‌توان بهتر درک کرد که بدانیم اناجیل از یکدیگر استفاده کرده‌اند و به علاوه قبول داشته باشیم که عیسی (مانند تمام معلمان برجسته) تعالیم خود را در جاها و موقعیت‌های

---

1. Karl Lachmann 2. C. H. Weisse 3. C. G. Wilke
4. H. J. Holtzmann

۵. Q: حرف اول کلمهٔ آلمانی Quelle به معنی منبع است. ــ م.

۶. حتی متخصصان امروزه دربارهٔ این‌که آیا Q معادل واژهٔ آلمانی Quelle (= «منبع») است یا این‌که این حرف در ابتدا به عنوان حرف پس از P است مردد هستند. (P معادلی برای منبع پطرسی است، یعنی بر اساس این دیدگاه انجیل مرقُس نمایانگر گزارش پطرس از زندگی مسیح است).

۷. ← همین کتاب، صص ۲۰۹ به بعد؛ قس: صص ۳۱۹ به بعد.

8. B. H. Streeter 9. *The Four Gospels*

متعدد تکرار می‌کرد. بنابراین، نویسندگان اناجیل یک گفته را به طرق مختلف مورد استفاده قرار نداده‌اند تا مقصود خود را تأیید نمایند، بلکه همان داستانی را که در موقعیت‌های مختلف توسط مسیح تکرار شده، ذکر می‌نمایند.

فرصت نیست که فراز و نشیب‌های نقادی عهد عتیق در قرن نوزدهم را مورد مطالعه قرار دهیم.[۱] ما نقادی اناجیل را به عنوان موضوعی حیاتی مورد بحث قرار دادیم تا نشان دهیم که اعتقادات فلسفی چگونه در بررسی کتاب مقدس تأثیر می‌نهند و نیز معلوم سازیم که چگونه شک در مورد تاریخی بودن اناجیل به همراه شک فلسفی جدید، جو حاکم فعلی را پدید آورده‌اند که با نوعی عدم اطمینان دربارۀ حقانیت مسیحیت توأم است.

عکس‌العمل‌های کاتولیک‌ها

الهیات لیبرال به هیچ وجه یگانه الهیات قرن نوزدهم نبود. حتی در دهۀ ۱۸۳۰ در میان مقامات عالی کلیسای انگلستان در مورد افزایش غیردینی و نفوذ عقاید لیبرال نگرانی فراوانی وجود داشت. موضوع وقتی به اوج رسید که در سال ۱۸۳۳ جان کیبل[۲] (۱۷۹۲-۱۸۶۶) موعظۀ معروف خود را ایراد کرد. تکیه‌کلام او عبارت بود از «و اما من، حاشا از من که به خداوند گناه ورزیده، ترک دعا کردن برای شما نمایم»[۳]. موضوع موعظۀ او «ارتداد» بود. در همان سال جان هنری نیومن[۴] (۱۸۰۱-۱۸۹۰) اولین شمارۀ رساله‌هایی برای این زمان[۵] را انتشار داد که خود باعث به وجود آمدن نهضت رساله‌ای یا نهضت آکسفورد[۶] شد، زیرا عدۀ زیادی از رهبران از فارغ‌التحصیلان آکسفورد بودند. این نهضت همچنین آغاز اتحاد بین انگلیکان‌ها و کاتولیک‌ها است، زیرا آن‌ها برای رهایی از بی‌دینی زمان خود، پیشنهاد می‌کردند که

1. For a history of critical theories see E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation* (Lutterworth Press, 1955). For a modern reassessment see K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, 1966).

2. John Keble 3. 1 Samuel 12:23 4. John Henry Newman

5. *Tracts for the Times* 6. Tractarian or Oxford Movement

باید به زندگی و تعالیم اولیهٔ کلیسای کاتولیک یا جامع برگردیم.[۱]

این نهضت در دوران اولیه، یعنی از ۱۸۳۳ تا ۱۸۴۵، از کلیسا به عنوان یک سازمان الهی دفاع می‌کرد و روحانیان کلیسای انگلستان را تشویق می‌نمود تا در انجام وظایف تبلیغی خود کوشا باشند؛ نهضت در این مرحله، مخالف تشریفات و مخالف کلیسای کاتولیک بود. اما ظرف چند سال رهبران آن از مخالفت با کلیسای کاتولیک دست کشیدند و امید خود را به این‌که کلیسای انگلستان به آرمان‌های کاتولیکی برگردد، از دست دادند. در سال ۱۸۴۴ وارد[۲] در کتاب کلیسای واقعی مسیح[۳] صریحاً اقرار کرد که چنین کلیسایی را باید در کلیسای کاتولیک روم جست‌وجو کرد. در آن موقع کاملاً روشن بود که عقاید نیومن هم در همین جهت حرکت می‌کند. در سال ۱۸۴۱ در رسالهٔ مشهور XC[۴]، از این نظریهٔ عجیب دفاع کرد که نویسندگان ۳۹ ماده‌ای کلیسای انگلستان کار خود را به عنوان پروتستان شروع کردند، اما نوشته‌هایشان بیانگر اعتقادات کاملاً کاتولیکی بود. این استدلال‌ها آن‌قدر غلط‌انداز بود و نیات آن به قدری با عقاید عامه تضاد داشت که از انتشار جزوه‌ها جلوگیری به عمل آمد. نیومن مدتی در کلیسای انگلیکان ماند، لیکن در سال ۱۸۴۵ به کلیسای کاتولیک پیوست.

پیوستن نیومن، وارد و بسیاری از شاگردان آن‌ها به کلیسای کاتولیک به اولین مرحلهٔ نهضت آکسفورد خاتمه داد. بعد از آن مدیریت نهضت به ادوارد بووِری پیوزی[۵] (۱۸۰۰-۱۸۰۲)، که استاد زبان عبری در دانشگاه آکسفورد بود، واگذار شد. پوسی، علاوه بر تعالیم کاتولیکی، آثار عالمانه‌ای بر ضد حمله‌های لیبرال‌ها و در دفاع از اعتبار کتاب مقدس انتشار داد. از آن جمله می‌توان سخنرانی‌های او تحت عنوان دانیال نبی[۶] را ذکر کرد.[۷] یکی دیگر از اشخاص معروفی که به کلیسای کاتولیک گرایش

---

1. For anthologies of Anglo-Catholic writings see O. Chadwick (ed., *the Mind of the Oxford Movement* (Black, 1960); E. R. Fairweather (ed., *The Oxford Movement* (OUP, New York, 1964).
2. W. G. Ward
3. *Ideal of a Christian Church*
4. *Tract XC*
5. Edward Bouverie Pusey
6. *Daniel The Prophet*
7. 1864, 9th edition with reply to critics, 1892.

پیدا کرد، لیدن[1] بود که در سال ۱۸۶۶ سخنرانی‌های خود در آکسفورد را به موضوع الوهیت خداوند و نجات دهندهٔ ما عیسی مسیح اختصاص داد و در آن به طرز عالمانه‌ای با تفصیل کامل از تعالیم راست‌دینی مسیحی در مقابل عقاید لیبرال‌ها دفاع کرد و دلایلی ارائه نمود که تاکنون معتبر است.

هر چند رهبران اولیهٔ نهضت آکسفورد در اعتقادات مسیحی خود محافظه‌کار بودند، نسل بعدی متوجه شد که باید رویکرد نسبتاً آزاداندیشانهٔ بیشتری داشته باشد. در سال ۱۸۶۰ گروهی از کشیش‌هایی که ذهن بازی داشتند طی مقاله‌ای خواستار قبول عقاید آزاداندیشانه‌ای در مورد کتاب مقدس شدند. این نوشته امروزه چندان اهمیتی ندارد، اما در آن زمان سر و صدای زیادی بر پا کرد. اسقف‌ها تصمیم گرفتند که موضوع را پیگیری کنند، البته فقط دو نفر از نویسندگان به دادگاه آورده شدند و آن‌ها هم آزاد شدند. مسیحیان انجیلی و مقامات عالی کلیسایی شدیداً مخالفت کردند. سخنرانی‌های پیوزی دربارهٔ کتاب دانیال نبی قسمتی از جواب بود. با گذشت زمان، نسل بعدی انگلیکان‌های کاتولیک متوجه شدند که قبول نظریات نقادانه در مورد کتاب مقدس با موضع آن‌ها تضادی ندارد. در سال ۱۸۸۹ عده‌ای از آن‌ها نشریه‌ای به نام نور جهان: سلسله مقاله‌هایی در دین و سیاست[2] انتشار دادند که از موضع قبلی آن‌ها دفاع می‌کرد و به طور کلی به این نتیجه رسیدند که اگر به تجسد مسیح و کلیسا معتقد باشند، اعتقادات دیگری (چون الهام کلامی کتاب مقدس در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد). بعضی از آن‌ها از مکتب ایدئالیسم گرین استفاده کردند. وقتی این کتاب منتشر شد، نیومن که در آن موقع سال‌های آخر عمر خود را می‌گذرانید، اعلام نمود که نهضت آکسفورد به پایان عمر خود رسیده است. نهضت فوراً از بین نرفت، اما از آن پس ماهیت آن کاملاً عوض شد و به نفوذ خود در بسیاری از محافل کلیسای انگلیکان ادامه داد، به تدریج لیبرال‌تر شد به طوری که سردبیر نور جهان یعنی چارلز گور[3] (۱۸۵۳-۱۹۳۲) احساس کرد که در میان انگلیکان‌های

---

1. H. P. Liddon
2. *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*
3. Charles Gore

کاتولیک یگانه حامی ایمان تاریخی مسیحیت است.[1]

کلیسای کاتولیک روم هم کاملاً متوجه بود که تفکر غیردینی و عقاید آزاداندیشانه شایع شده است، اما روش آن‌ها برای روبه‌رو شدن با این مسائل تا حدی متفاوت بود. یکی از راه‌ها تأکید مجدد بر اقتدار کلیسا به طور کلی و اقتدار پاپ به طور خاص بود. نیمهٔ دوم قرن نوزدهم شاهد اقدامات مهمی در این مورد به دست پاپ پیوس نهم[2] (۱۸۴۶-۱۸۷۸) و پاپ لئوی سیزدهم[3] (۱۸۷۸-۱۹۰۳) بوده است. در سال ۱۸۶۴ فهرست خطایا[4] انتشار یافت[5] که در آن هشتاد عقیده یا تعلیم از جمله همه‌خدایی، طبیعت‌گرایی، عقل‌گرایی، سوسیالیسم، کمونیسم و انجمن‌های کتاب مقدس ذکر شده بود. همچنین خطایایی در مورد ازدواج مسیحی و قدرت دنیوی پاپ و لیبرالیسم معاصر، در آن مذکور بود. این خطایا صرفاً ذکر شده بود بی‌آن‌که دلیلی برای رد کردن آن‌ها ارائه شود. ده سال پیش از آن، پاپ پیوس نهم در سال ۱۸۵۴ اعتقاد به آبستنی مقدس[6] (به این معنا که مریم باکره در تمام زندگی خود از زمان آبستنی‌اش با لطف خاص الهی از هر نوع گناه دور نگاه داشته شد) را تعریف کرده بود. به عبارت دیگر، مریم بی‌گناه اعلام شد. این اعتقاد از چند نظر جالب توجه است، زیرا با آن‌که هیچ پایه‌ای ندارد، اما گاهی قدمی است در جهت این‌که مریم را در کنار مسیح، نجات‌دهندهٔ دیگری قرار دهند.[7] در این‌جا ما

---

1. On Gore and Anglo-Catholicism see the present writer's 'Charles Gore' in P. E. Hughes (ed., *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), pp. 341-376.

2. Popes Pius IX

3. Pope Leo XIII

4. *Syllabus of Errors*

5. This document, together with all other important Catholic official pronouncements, is to be found in Latin in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Herder), a work which is constantly being brought up to date. An English translation of many of the documents in Denzinger appears in *The Church Teaches* (B. Herder Book Co. Many important Catholic pronouncements also appear in English and Latin in P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, II (New York , 1878).

6. Immaculate Conception

7. This trend seems to be confirmed by the practice of calling Mary ←

نمی‌خواهیم به خود اعتقاد توجه کنیم، بلکه طرز اعلام آن برای ما مهم است. اعلام این اعتقاد تنها بر اساس اقتدار خود پاپ قرار داشت. به عبارت دیگر، آزمایشی بود برای اعتقاد به مصون از خطا بودن پاپ.[1]

مصون از خطا بودن پاپ تا قبل از سال ۱۸۷۰ تعریف نشده بود. تا آن زمان کاتولیک‌ها در مورد این مسئله اختلاف نظر شدید داشتند. بر همگان روشن است که بسیاری از کاتولیک‌های مطلع امروزه آرزو می‌کنند که کاش این اعتقاد هرگز مطرح نشده بود. آن‌ها از این حقیقت ناراحت هستند که برای این اعتقاد هیچ پایه‌ای در کتاب مقدس و سنت‌های کلیسای اولیه وجود ندارد. تهی بودن این اعتقاد از این‌جا روشن می‌شود که الهیدانان کاتولیک نمی‌دانند که کدام فتواهای پاپ مصون از خطاست و تاکنون هم فهرستی از این فتواهای مصون از خطا انتشار نیافته است. با این همه، مدافعان این اعتقاد معتقدند که این اعتقاد نتیجهٔ منطقی پیشرفت تعالیم کلیسای کاتولیک و ضربه‌ای بر تفکر غیردینی جدید است.

اعتقاد جزمی مصون از خطا بودن پاپ در اولین شورای عالی واتیکان مطرح شد، اما کار شورا منحصر به این امر نبود. این شورا دو اساسنامه تدوین کرد. موضوع مصون از خطا بودن پاپ در اساسنامهٔ کلیسا مذکور شد، با این همه، اساسنامهٔ دیگری هم در مورد ایمان وجود داشت. این اساسنامه، کلیسای کاتولیک را ملزم به پیروی از عقاید توماس آکوئیناس در مورد ایمان و عقل می‌نمود و اعتقاد او به الهیات طبیعی را تأیید می‌کرد.[2] در مادهٔ اول فصل دوم آن آمده است: «اگر شخصی بگوید که خدای واحد حقیقی را، که خالق و خداوند ماست، نمی‌توان با نور عقل طبیعی انسان از روی چیزهایی که خلق شده‌اند به طور قطع شناخت، چنین شخصی ملعون باد»[3]. هر چند نام شخص خاصی ذکر نشده، اما معلوم است که مقصود او کانت است، زیرا کانت الهیات طبیعی را رد کرده بود. به دئیست‌ها، ماده‌گرایان و پیروان مکتب

→

Coredemptress and crowned by the dogma of the assumption of Mary defined in 1950 (Denzinger, op. cit., No. 2333; cf. 1978a).

1. Papal infallibility

۲. ← همین کتاب، صص ۱۷، ۲۷ به بعد.

3. Denzinger, No. 1806.

همه‌خدایی نیز مستقیماً حمله شده بود. ایمان و عقل ممکن نیست ضد یکدیگر باشند. هر جا عقل با ایمان (یعنی تعالیم رسمی کلیسا) مخالف باشد باید عقل تسلیم شود.[1]

نه سال بعد از آن، در منشوری که پاپ انتشار داد، عقاید تومیستی مورد تأیید مجدد قرار گرفت، زیرا در آن ذکر شده بود که عقاید تومیستی ارزش دائمی دارد و به فلاسفهٔ کاتولیک توصیه شده بود که از فلسفهٔ او الهام بگیرند و آن را با شرایط جدید انطباق دهند. با این همه، امروزه تمام فلاسفهٔ کاتولیک پیرو مکتب تومیستی نیستند. با وجودی که فهرست خطایا انتشار یافته بود، با وجود این لازم بود که فهرست جدیدی منتشر شود که در سال ۱۹۰۷ طی منشوری تأیید شد. در سال ۱۹۱۰ منشوری بر ضد خطایای نواندیشان انتشار یافت. در عین حال یک کمیتهٔ رسمی در رابطه با کتاب مقدس تعیین شد که هر چندگاه یک بار گزارشی در مورد اموری مانند تألیف مزامیر و ارزش تاریخی باب‌های اول کتاب پیدایش و اناجیل تهیه می‌نمود. در واقع، از آن زمان به بعد عالمان کاتولیک رومی کارهای درجه اول بسیاری در مورد بررسی کتاب مقدس ارائه داده‌اند. با این همه، با وجود فتواهایی که صادر شده، امروز در میان کاتولیک‌ها عناصر رادیکال زیادی وجود دارند.

بررسی‌های محافظه کاران

کلمهٔ «محافظه کار» واژهٔ چندان مطلوبی نیست، زیرا فی‌نفسه حامل بار منفی است و در ذهن افراد این مفهوم را ایجاد می‌کند که با هر نوع تلاش صمیمانه برای پیشرفت مخالف است. معنایی که در این کتاب از آن افاده می‌شود، دلالت بر عدهٔ زیادی از عالمان مسیحی دارد که معتقدند با وجود حمله‌های فلسفی و انتقادی جدید، ایمان مسیحی باز هم معتبر است. تمام این عالمان، انجیلی نیستند، هر چند همه با اصول عقاید انجیلی موافقند. قبلاً به کارهای لیدن و پیوزی اشاره کردیم و نشان دادیم که چگونه مسیحیان انجیلی و انگلیکان‌های کاتولیک با عقاید لیبرال‌ها مخالفت کردند.

---

1. Denzinger, Nos. 1817f.

جهان مسیحیت تا حد زیادی مدیون سه نفر از عالمان نهضت آکسفورد است که عبارتند از: وستکت (۱۸۲۵-۱۹۰۱)، لایتفوت[1] (۱۸۲۸-۱۸۸۹) و هورت[2] (۱۸۲۸-۱۸۹۲). در سال ۱۸۸۱ وستکت و هورت بهترین متن یونانی عهد جدید در زمان خود را تهیه نمودند. لایتفوت آثار آبای کلیسا را منتشر ساخت (۱۸۸۵-۱۸۹۰) و نشان داد که اطلاعاتی که آبای کلیسا در اوایل قرن دوم در مورد عهد جدید داشته‌اند، عقاید و نظریات منتقدانی مانند باور را بی‌اعتبار می‌سازد. این سه متکلم برنامه‌ای برای تفسیر تمام عهد جدید تنظیم نمودند که متأسفانه تکمیل نشد.[3] اما قسمت‌هایی که انتشار یافت، از اعتبار کامل برخوردار بود و به اثبات اعتبار تاریخی عهد جدید کمک شایانی کرد. آن‌ها این کار را به تنهایی انجام ندادند، بلکه متخصصانی مانند آلفرد پلامر[4]، سر ویلیام رمزی[5]، جیمز دنی[6] و سوئیت[7] به آن‌ها کمک‌های زیادی کردند. کتاب رستاخیز عیسی[8] (۱۹۰۸) به قلم جیمز اور[9] هنوز هم از بهترین بررسی‌های تاریخی عهد جدید محسوب می‌شود. کتاب زندگی و دوران عیسی مسیح[10] (۱۸۸۳) به قلم آلفرت ادسهایم[11] مجموعهٔ وسیعی از نظریات عالمان یهود و بررسی‌های علمی با دید ایمانی بود.

در دیگر نقاط اروپا عالمان محافظه‌کاری مانند هِنگستنبرک[12] (۱۸۰۲-۱۸۶۹) و تئودور تسان[13] (۱۸۳۸-۱۹۳۳) وجود داشتند. در ایالات متحد امریکا، دانشکدهٔ الهیات پرینستون مرکز مطالعه‌های علمی مؤمنان بود. در آن‌جا الهیدانان معروفی

---

1. J. B. Lightfoot 2. F. J. A. Hort

3. Lightfoot was assigned the task of dealing with Paul. He wrote commentaries on *Galatians* (1865), *Philippians* (1868) and *Colossians and Philemon* (1875). Westcott wrote on *John* (1880), *The Epistles of St. John* (1883), *The Epistle to the Hebrews* (1889). His *Ephesians* was published posthumously in 1906. Hort produced only fragments on *1 peter* (1898) and *James* (1909).

4. Alfred Plummer 5. Sir William Ramsay 6. James Denney

7. H. B. Swete 8. *The Resurrection of jesus*

9. James Orr 10. *The Life and Times of Jesus the Messiah*

11. Alfred Edersheim 12. E. W. Hengstenberg

13. Theodor Zahn

مانند چارلز هاج[1] (۱۸۷۸-۱۷۹۷) و ورفیلد[2] (۱۹۲۱-۱۸۵۱) وجود داشتند. کتاب الهیات نظام‌مند[3] چارلز هاج که در سال‌های (۱۸۷۲-۱۸۷۱) به چاپ رسید و نوشته‌های ورفیلد در مورد موضوعات مختلف[4] هنوز هم مورد توجه خاص هستند. واعظان شهیر قرن نوزدهم مانند اسپرجن (۱۸۹۲-۱۸۳۴) و رایل[5] (۱۹۰۰-۱۸۱۶) اصولاً پیرو الهیات محافظه‌کار بودند. هر چند عالمان انجیلی به موضوعات مربوط به الهیات و نقادی کتاب مقدس بسیار علاقه‌مند بودند، اما عموماً به فلسفه علاقه‌ای نشان نمی‌دادند.[6]

انجیلی‌ها به حق در مورد رابطهٔ شخصی انسان با خدا تأکید می‌نمودند. بعضی از آن‌ها متوجه بودند که باید به حمله‌های لیبرال‌ها به کتاب مقدس پاسخ داده شود وگرنه به ایمان ضربه وارد خواهد شد. از نظر آن‌ها تحقیق‌های علمی دارای ارزش دفاعی بوده و به عنوان سپر مفیدی در مقابل تیرهای آتشین اشخاصی مانند اشتراوس و باور محسوب می‌شد. عدهٔ کمی به این نکته توجه داشتند که بررسی‌های علمی و فلسفه ممکن است ایمان آن‌ها را غنی‌تر نماید و درک آن‌ها را در مورد کارهای خدا و حقایق الهی وسیع‌تر سازد. نتیجه‌های فاجعه‌آمیز اتحاد لیبرالیستی مکتب هگل با مکتب کانت، بر اشخاص صاحب‌نظر روشن بود. این مؤمنان

---

1. Charles Hodge 2. B. B. Warfield 3. *Systematic Theology*

4. After Warfield's his numerous articles and studies were published in 10 volumes under death various titles by OUP, New York (1927-). Of these *Christology and Criticism* (1929) is especially relevant to our discussion above. More recently the Presbyterian and Reformed Publishing Company of Philadelphia and other publishers have reissued certain selected extracts from the standard edition. These include *Biblical and Theological Studies* (1952) and *The Person and Work of Christ* (1950). For details of other works by Warfield see pp. 45, 72, 246, 306. 5. J. C. Ryle

6. One such exception was James Orr who wrote a book on *David Hume and his Influence on Philosophy and Theology* (T. and T. Clark, Edinburgh, 1903). The same writer's *The Christian View of God and the World as Centring in the Incarnation* (Eliot, Edinburgh, 1893) compared biblical and philosophical ideas. Orr's wider view may well be due to his Scottish, Presbyterian background with its emphasis on the wholeness of truth.

صاحب‌نظر کمتر به این نکته توجه می‌کردند که ایمان مورد نظر کتاب مقدس ممکن است از نظر فلسفی هم مورد بحث قرار گیرد و مفید باشد.

قرن نوزدهم در حالی به پایان می‌رسید که تعداد زیادی مکتب‌های فلسفی که با یکدیگر رقابت می‌کردند، در مقابل انسان جدید قرار داشتند. لیبرال‌ها به نوعی به مکتب هگلی یا به مکتب کانتی معتقد بودند. این هر دو اصولاً غیرمسیحی و حتی ضدمسیحی بودند. کاتولیک‌های رومی رسماً تشویق می‌شدند که برای در امان بودن از شک، به فلسفهٔ تومیستی روی آورند. پروتستان‌های محافظه‌کار در مورد بررسی‌های علمی کتاب مقدس خدمت‌های زیادی انجام دادند، اما عدهٔ کمی متوجه بودند که باید در مورد رابطهٔ فلسفه با ایمان مورد نظر کتاب مقدس برخورد مثبتی داشته باشند. تاریخ فلسفه در قرن بیستم نشان می‌دهد که چگونه کلیسا با کمال تأسف میراث قرن نوزدهم را به ارث برده است.

فصل چهارم

فلسفه و ایمان در قرن بیستم

قبل از جنگ دوم جهانی غالب فلاسفهٔ دینی انگلیس سعی می‌کردند با استحکام بخشیدن به الهیات طبیعی با موج رو به رشد شک، مقابله نمایند. برای معرفی ایمان مسیحی در هر حال لازم بود انسان اعتبار تفسیر دینی از جهان و ضرورت هستی وجود متعال را برای ایمان مسیحی تأیید نماید. نمونه‌ای کامل از این روش، کتاب فلسفهٔ دین (۱۹۱۴) به قلم جورج گلووی [۱] بود که کتاب رسمی درسی شد. وی فلسفه را این‌طور تعریف می‌کند: «تفکر در مورد تجربه به منظور درک معنای غایی آن» [۲]. مؤلف با در نظر داشتن این موضوع، خواننده را به سفری در مورد تجربه‌های بشری راهنمایی می‌نماید تا نشان دهد که همه چیز دارای یک اساس غایی یا ارزش عالی یا نیکویی است که به تجربه معنا می‌بخشد. [۳] همین روش به وسیلهٔ اسقف اعظم ویلیام تمپل در نوشته‌های مختلف وی از جمله در کتاب طبیعت، انسان و خدا [۴] (۱۹۳۴) مورد استفاده قرار گرفته است. [۵]

---

1. George Galloway
2. *The Philosophy of Religion* (T. and T. Clark, Edinburgh), p. 1.
3. Ibid., pp. 35ff. 4. *Nature, Man and God*
5. Temple's Gifford Lectures on natural theology, delivered in the University of

←

این هر دو با بصیرت کامل مدیون مکتب ایدئالیسم بودند. وقتی آثار این دو را مطالعه می‌کنیم، این احساس به ما دست می‌دهد که هر چند الهیات طبیعی به تنهایی کافی نیست، اما برای دفاعیه‌های مسیحی ضرورت کامل دارد. اگر موضع ما فقط متکی به دین مسیحی باشد، اگر فریب محض نباشد لااقل قانع‌کننده و کافی نیست. لازم بود مسیحیت به کمک دلایلی که در خارج از آن یافت می‌شود، اثبات شود. این بود طرز فکر الهیات فلسفی انگلیس در دورهٔ قبل از جنگ دوم جهانی. ظاهراً غالب فلاسفهٔ حرفه‌ای بی‌خبر بودند که اشخاصی مانند کارل بارت در صدد هستند الهیات خود را بر مکاشفهٔ مسیحی استوار سازند. حتی اگر هم از این موضوع باخبر بودند، با نگاهی تحقیرآمیز آن را نادیده می‌گرفتند.[1] چنین به نظر می‌رسد که فلاسفهٔ دین همچنین کاملاً بی‌اطلاع بودند که در دورهٔ قبل از جنگ اول جهانی در اروپا دو نهضت کاملاً متفاوت یعنی مکتب پوزیتیویسم منطقی و مکتب اگزیستانسیالیسم به وجود آمده بود. مکتب اول، تنها قبل از جنگ دوم جهانی بر فلسفهٔ غیردینی انگلیس تأثیر داشت و مکتب دوم، که (تأثیری کمتر از اولی) داشت، بعد از آن آغاز شد. در اواسط دههٔ ۱۹۶۰ مسائلی که این دو نهضت مطرح کردند، همراه با قوی شدن مکتب شک قرن نوزدهم، محفل‌های الهیات فلسفی را قبضه کرده بود. این مباحثه‌ها در بعضی محفل‌ها به قدری یأس و نومیدی مزمن ایجاد کرد که نویسندگانی مانند اسقف رابینسون را مجبور به ارائهٔ این پیشنهاد کرد که از مفهوم سنتی مسیحیت از خدا دست بکشیم.[2] دیگران حتی تا این حد جلو رفتند که تصور کردند یگانه راه نجات مسیحیت اعتقاد به مرگ خداست.

در این قسمت بعضی از جریان‌های مهم را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. ابتدا مکتب پوزیتیویسم و نهضت تحلیل زبانی را که از آن مکتب پیروی می‌کرد، مورد

→

Glasgow, 1932-33 and 1933-34 and published by Macmillan in 1934. Earlier philosophical writings included *Mens Creatrix* (1917) its and sequel, *Christus Veritas* (1924).

1. A notable exception to this was John Baillie's *our Knowledge of God* (OUP, 1939).

2. Cf. *Honest to God*, pp. 28- 44.

بررسی قرار خواهیم داد. سپس به مطالعهٔ اگزیستانسیالیسم و شرح تلاش‌هایی خواهیم پرداخت که الهیات را بر اساس اگزیستانسیالیسم تبیین می‌کنند. بعد از آن رادیکالیسم بونهافر، صمیمیت در مقابل خدا و مکتب مرگ خدا و بالأخره بعضی از نظریاتی را مورد بررسی قرار خواهیم داد که در هیچ‌یک از این طبقه‌بندی‌ها قرار نمی‌گیرند، اما از بعضی جهت‌ها برخورد مثبت‌تری با فلسفه و ایمان مسیحی دارند.

۱
مکتب پوزیتیویسم منطقی و تحلیل زبانی[۱]

پوزیتیویسم منطقی

این مکتب نهضتی بر ضد مابعدالطبیعه در فلسفه بود. (کلمهٔ **بود** را عمداً به کار برده‌ایم، زیرا هر چند این نهضت تأثیر عمیقی بر فلسفهٔ جدید داشته، اما امروزه دیگر چنین نیست). این مکتب در دو محل شروع شد:[۲] انگلستان و وین. ریشهٔ انگلیسی آن مکتب شک تجربی دیوید هیوم در قرن هجدهم بود.[۳] ریشهٔ دیگر آن تا حدی جدید است و در میان عده‌ای از دانشجویان و استادان دانشگاه وین شروع شد که بعداً به «حلقهٔ وین» معروف شدند. بسیاری از اعضای این گروه از دانشمندان بودند و همگی با مکتب ایدئالیسم، که خود را به عنوان فلسفهٔ راستین در دانشگاه‌های آلمان تثبیت کرده بود، مخالفت داشتند.[۴] آنچه آن‌ها می‌خواستند عبارت بود از فلسفه‌ای جدید و عملی که از مشکلات و مسائل کاذب مابعدالطبیعی فارغ باشد. از سال ۱۹۰۷ اعضای این گروه در یکی از رستوران‌های محلی جلسه‌های غیررسمی تشکیل می‌دادند. ولی از سال ۱۹۲۲، که موریتس اِشلیک[5] (۱۸۸۲-۱۹۳۶) استاد

---

1. Logical Positivism and Linguistic Analysis

2. Cf. Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (Allen and Unwin, 1962), pp. 93-126. Blanshard's work is a massive critique of the movement.

۳. ← همین کتاب، صص ۶۵ - ۷۴.

۴. ← همین کتاب، صص ۱۲۶ - ۱۳۵.

5. Moritz Schlick

فلسفه در دانشگاه وین شد، این گروه دارای مدیریت و هماهنگی شد.[1] شخصیت مهم دیگری که با وجود اتریشی بودن مستقیماً با این گروه تماس نداشت، اما نظریات آن‌ها را تأیید می‌کرد، لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) است. ویتگنشتاین بیشتر عمر خود را در انگلستان، ابتدا در منچستر به عنوان دانشجوی علوم هوانوردی و سپس به عنوان یکی از فلاسفهٔ کیمبریج به‌سر برد. کتاب او به نام رسالهٔ منطقی ـ فلسفی[2] (۱۹۲۱)[3] یکی از مهم‌ترین آثار تأثیرگذار فلسفهٔ جدید محسوب می‌شود.

این نهضت به تدریج قوی‌تر شد، اما بعد از انتشار کتاب زبان، حقیقت و منطق[4] در سال ۱۹۳۶[5] به قلم آیر، بر محافل فلسفی انگلیس نیز تأثیر گسترده‌تری گذاشت. آیر با یک تیر چند هدف را نشان گرفت: لوازم مکتب پوزیتیویسم را تشریح کرد، جنگ علنی و همه‌جانبه علیه امور ماوراءالطبیعی و الهیات را اعلام داشت و به عنوان کودک شیطان فلسفهٔ آکسفورد، برای خود شهرت کسب نمود. در عین حال آیر (که مدتی در وین مشغول مطالعه‌های مربوط به تحصیلات تکمیلی بود) خود را موظف دانست که خشونت تعالیم اولیهٔ گروه وین را تعدیل نماید.

مهم‌ترین اسلحهٔ مکتب پوزیتیویسم منطقی عبارت بود از اصل تحقیق‌پذیری[6] که آن را برای تشخیص گزاره‌های حقیقی از گزاره‌نما به کار می‌بردند. مهم‌ترین هدف زبان عبارت است از ساختن گزاره‌هایی دربارهٔ جهان و انتقال تجربه‌ها. پیروان مکتب پوزیتیویسم منطقی، در جست‌وجوی خود برای رویکرد علمی به دانش، معتقد

---

1. For a selection of their writings, including piecces by Moritz Schlick and Rudolf Carnap together with some by British writers, see *Logical Positivism*, edited by A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Illinois, and Allen and Unwin, London, 1959).

2. *Tractatus Logico-Philosophicus*

3. It was published by Routledge and Kegan Paul in German with English translation (1922), new translation by D. F. Pears and B. F. McGuiness (1961).

4. *Language, Truth and Logic*

5. Published by Gollancz. It was revised and reset in a second edition in 1946, and has gone through many impressions. References here are to the second edition.

6. Verification Principle

بودند که اصل تحقیق‌پذیری وسیله‌ای است برای تشخیص گزاره‌های واقعی از گزاره‌هایی که واقعی به نظر می‌رسند، اما واقعی نیستند. برای این امر باید به این پرسش پاسخ دهیم که یک گزاره را چگونه می‌توان تصدیق کرد. مفهوم و ماهیت واقعی یک گزاره با روش تحقیق‌پذیری یا فقدان آن روشن می‌شود.[1] پیروان مکتب پوزیتیویسم منطقی ادعا کردند که گزاره‌ها وقتی معنادار و حقیقی هستند که بتوان با همان روشی که فرضیه‌های علمی مورد آزمایش قرار می‌گیرد، یعنی تجربهٔ عمومی، آن‌ها را تصدیق کرد.

آیر این موضوع را چنین تشریح می‌کند: «ما می‌گوییم که یک جمله در واقع برای شخص خاص دارای دلالت است، اگر و تنها اگر او بداند که چگونه می‌توان گزاره‌ای را که در صدد بیان آن است تصدیق نماید، یعنی بفهمد که در آن شرایط خاص، چه مشاهده‌هایی ممکن است آن مفهوم را به عنوان حقیقتی قبول یا به عنوان غیرحقیقی رد کند. از طرف دیگر، اگر گزارهٔ مورد نظر دارای چنان خاصیتی باشد که فرض صدق یا کذب آن با تجربهٔ وی در آینده مطابقت داشته باشد، در آن صورت تا جایی که به او مربوط می‌شود، این گزاره اگر همان‌گویی نباشد، کاذب است. جمله‌ای که این مفهوم را بیان می‌کند ممکن است برای او از نظر عاطفی دارای اهمیت باشد، اما از نظر زبانی اهمیتی ندارد».[2]

به زودی دربارهٔ مفهوم همان‌گویی و اهمیت عاطفی توضیح خواهیم داد. قبل از آن، مناسب است به این نکته بپردازیم که آیر دربارهٔ طرز عمل این اصل چه می‌گوید. او اذعان دارد که باید بین «تحقیق‌پذیری در عمل» و «تحقیق‌پذیری در اصل» تفاوت قائل شد.[3] چیزهای زیادی وجود دارند که دارای مفهومند، اما کاملاً تحقیق‌پذیر نیستند. مثلاً وقتی آیر کتاب خود را می‌نوشت، وسیله‌ای وجود نداشت که بفهمیم در ورای ماه کوه وجود دارد یا نه. در عین حال، این سؤال که آیا در آن‌جا کوه وجود دارد یا نه، دارای مفهوم بود. یک روز امکاناتی برای پی بردن به این موضوع تدبیر خواهد

---

1. Cf. F. Waismann, 'The Meaning of a statement is its method of verification' in *Erkenntnis* , I, 1930, p. 229.

2. *Language, Truth and Logic*, p. 35.

3. Ibid., p. 36.

شد. پس آیر می‌گوید که این گزاره «در اصل تحقیق‌پذیر» است، زیرا برای انسان ممکن نیست بگوید که چه بررسی‌هایی برای پی بردن به حقیقی بودن آن لازم است.

انواع دیگر گزاره‌ها هم وجود دارند که به نظر آیر دارای مفهومند، اما نمی‌توان آن‌ها را به طور قطع تصدیق کرد. از آن جمله است قانون‌های علمی و عبارات کلی نظیر این‌که بگوییم «آرسنیک سمی است». چنین جمله‌ای را نمی‌توان کاملاً تصدیق کرد، مگر این‌که تمام آرسنیک‌های موجود در جهان را مورد آزمایش قرار دهیم. نوع دیگری از گزاره‌ها که آیر آن‌ها را دارای مفهوم می‌داند، لیکن «حلقهٔ وین» با آن مخالف بودند، مفاهیم تاریخی هستند. انسان ممکن نیست به گذشته وارد شود و وقایع را شخصاً مشاهده نماید. اگر به همین دلیل اصرار نماییم که تمام گزاره‌های مربوط به وقایع گذشته بی‌معنا هستند، حرف بی‌معنایی زده‌ایم و به همین علت آیر قبول کرد که تصدیق ضعیف هم وجود دارد.[1]

گزاره‌های کاملاً متفاوت دیگری وجود دارد که به مثابه جملات معنادار به عنوان بیانات پذیرفته شده‌اند. این‌ها همان‌گویی گزاره‌های تحلیلی‌اند.[2] این گزاره‌ها، بیان حقایق نیستند، بلکه صرفاً تعریف‌های منطقی‌اند. حقیقت آن‌ها متکی بر این نیست که آیا چیزی قابل مشاهده وجود دارد که صحت یا کذب جملهٔ مورد بحث را نشان دهد، بلکه به این بستگی دارد که جملهٔ مزبور قائم به ذات باشد. بدین‌طریق وقتی می‌گوییم یک سطح ممکن نیست تماماً آبی و در عین حال قرمز باشد، این بیان یک حقیقت منطقی یا به عبارت دیگر، همان‌گویی است. یک مفهوم را با کلمه‌هایی متفاوت بیان می‌دارد یا تعریفی را ذکر می‌کند بی‌آن‌که بگوید که در عالم واقع مصداقی برای آن وجود دارد یا نه. جمله‌ای که ذکر شد چیزی دربارهٔ سطح خاصی ابراز نمی‌دارد، بلکه فقط در متن تعریف منطقی صحیح است و کاملاً جنبهٔ فرضی دارد.

---

۱. «یک گزاره را به معنای دقیق کلمه می‌توان تحقیق‌پذیر دانست، اگر و تنها اگر بتوان صدق آن را به نحو قاطع در عالم تجربه اثبات کرد. اما به معنایی ضعیف‌تر آن را می‌توان تحقیق‌پذیر دانست، اگر ممکن باشد که از طریق تجربه احتمال آن را نشان داد» (Ibid., p. 37).

۲. برای ملاحظهٔ فهم آیر از همان‌گویی‌ها ← Ibid., pp. 78ff.

اکنون باید به موضوع اصلی تمام این بحث‌ها توجه کنیم. باید بگوییم که مسئله، آزمون حقیقت جمله نبود. پی بردن به حقیقت از خصیصه‌های انضباط علمی است. موضوع اصلی این بود که ببینیم این جملات دارای معنا هستند یا نه. این یک تحقیق مقدماتی است که از طریق آن تصمیم می‌گیریم به این‌که یک جملهٔ خاص ممکن است مورد بررسی علمی قرار بگیرد یا نه. بدین‌طریق، باید بین پرسش‌های اصلی که قابل بررسی هستند و پرسش‌های کاذب که بر اثر کاربرد غلط زبان مطرح شده‌اند، تفاوت قائل شد. این امر ما را به موضوع اصلی می‌رساند. آیر و همفکران او در وین معتقد بودند که «اصل تحقیق‌پذیری» نه فقط چند نظریه و پیشنهاد غلط را رد کرده، بلکه تمام مابعدالطبیعه[1] الهیات و قسمتی از اخلاق را زیر سؤال برده است.[2]

آن‌ها ادعا می‌کردند که هر نوع بحث خارج از جهان مادی، با اصل تحقیق‌پذیری منتفی می‌شود. وقتی دربارهٔ وجود خدا بحث می‌کنیم، این یک بیان واقعی به نظر می‌رسد. خدا قابل رؤیت، قابل لمس و قابل بوییدن نیست. وقتی مردم می‌گویند که خدا این یا آن کار را انجام داد، آنچه مشاهده می‌کنند به هیچ وجه خدا نیست، بلکه وقایعی مادی است که مردم در آن دخالت دارند. خدا چیزی نیست که بتوان دربارهٔ آن توضیح علمی داد. هیچ کس ممکن نیست دربارهٔ خدا بررسی‌های علمی انجام دهد. از نظر دستور زبان ممکن است خوب باشد که بگوییم خدا با من صحبت کرد، همان‌طور که در داستان‌های پریان جالب است بگوییم که یک حیوان افسانه‌ای با شاهزاده سخن گفت. در حالی که مردم می‌دانند که داستان‌های پریان خیالی است و به این نکته توجه ندارند که جمله‌ای که دربارهٔ خدا ابراز داشتیم هیچ پایهٔ واقعی ندارد. تمام الهیات و فلسفهٔ مابعدالطبیعی اشتباه عظیمی است که بر اثر استفادهٔ غلط از زبان به وجود آمده است. مردم به دام این فکر افتاده‌اند که چون کلمه‌ها وجود دارند، پس باید حقایقی مطابق آن‌ها نیز وجود داشته باشند. مکتب پوزیتیویسم منطقی ادعا کرد، چون زبانی که در مورد خدا، روح و فناناپذیر بودن به کار می‌رود

---

1. Cf. Ayer's opening chapter on 'The Elimination of Metaphysics', ibid., pp. 33-45.
2. Cf. ch. VI on "Critique of Ethics and Theology", ibid., pp. 102-120.

قابل تصدیق نیست، پس یا بدون مفهوم است یا مفهومی غیر از آن دارد که در فکر گوینده هست.

بسیاری از گزاره‌هایی که واقعی شمرده می‌شوند، در واقع، از نظر مکتب پوزیتیویسم، گزاره‌هایی احساسی هستند که تغییر شکل داده‌اند.[۱] این گزاره‌ها دربارهٔ چیزی سخن نمی‌گویند که به طور علنی حقیقت داشته باشد، بلکه گزاره‌هایی است دربارهٔ اموری که مورد علاقه یا عدم علاقهٔ شخص گوینده یا مقررات اجتماعی است. بدین طریق، جمله‌ای نظیر «دزدی غلط است» اگر به دقت مورد بررسی قرار گیرد، فقط این معنا را دارد که «من با دزدی مخالف هستم» یا «اگر شخصی دزدی کند به اجتماع ضرر وارد خواهد شد». بریتویت[۲]، حدود بیست سال بعد از آیر، در این مورد چنین می‌گوید: «کاربرد اصلی گزاره‌های دینی عبارت است از اعلام وفاداری نسبت به یک رشته اصول اخلاقی»[۳]. بدین طریق، وقتی گفته می‌شود «خدا محبت است»، در واقع چیزی دربارهٔ وجود متعال ابراز نمی‌شود، بلکه مقصود اصلی گوینده بیان «قصد او در مورد زندگی پرمحبت است»[۴].

این امر ما را به مکتب‌های تجربی، پوزیتیویستی و الحادی قدیم رهنمون می‌نماید. در حالی که این مکتب‌ها می‌گفتند که پاسخ‌های مسیحیت به مسائل مهم الهیات و مابعدالطبیعه غلط است، مکتب پوزیتیویسم اعلام می‌دارد که این پاسخ‌ها بی‌معنا هستند، زیرا این پرسش‌ها اصلاً پرسش‌هایی واقعی نیستند. این‌ها اگر معنا و مفهومی داشته باشند، معنا و مفهوم ظاهری آن‌ها نیست. وقتی اظهارنظرهای الهیدانان را با دقت بررسی کنیم، متوجه خواهیم شد که به هیچ وجه به حقایق مابعدالطبیعی مربوط نیستند. این‌ها گزاره‌هایی کلی در زیر نقاب هستند که طرز فکر شخصی و خصوصی را نشان می‌دهند و احتمالاً اعلام می‌دارند که چه نوع رفتاری را دوست دارند.

---

1. Cf. ibid., p. 108.

2. R. B. Braithwaite

3. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Eddington Memorial Lecture for 1955, reprinted in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. I. T. Ramsey (SCM Press, 1966), p. 60. This volume also contains various replies to this view.

4. Ibid., p. 63.

عکس‌العمل

برنامهٔ گستاخانه و تهاجمی مکتب پوزیتیویسم برای فکرهای متجدد جذابیت زیادی داشت. اما لحظه‌های پیروزی تبدیل به لحظه‌های آغاز سقوط شد. در حالی که پیروان مکتب پوزیتیویسم می‌خواستند هر چه را در جلوی خود می‌یافتند از بین ببرند، متوجه شدند که اسلحهٔ اصلی آن‌ها علیه خودشان هدف‌گیری شده است. مردم به تدریج این سؤال را مطرح کردند که آیا اصل تحقیق‌پذیری، خود تصدیق شده است یا نه. این اصل نباید خود، دوری باطل باشد، زیرا در غیر این صورت ممکن نبود وظیفهٔ اصلی خود را که بررسی گزاره‌هایی واقعی است انجام دهد. از طرف دیگر، روشن بود که خود اصل تحقیق‌پذیری با تجربه‌های علمی کاملاً تأیید نشده بود. این امر امکان‌پذیر نبود، زیرا مردم در هر نوع گزاره‌های مابعدالطبیعی و کلام الهی مفهوم و معنا می‌یافتند. مؤمنان حاضر نبودند برای گزاره‌های کلامی و اخلاقی تفسیرهایی را بپذیرند که آیر جوان و بعدها بریتویت[۱] مسن در مورد آن‌ها انجام داده بودند. صرف نظر از حقیقی یا غیرحقیقی بودن آن‌ها، هنوز امکان داشت ادعا شود که این گزاره‌ها مفهومی دارند.

شاید ذکر این نکته جالب باشد که پروفسور آیر در سال ۱۹۵۹ معتبر بودن این ایراد را پذیرفت.[۲] وی از این پیشنهاد ویتگنشتاین[۳]، مبنی بر این‌که معیار شناخت، بخشی از متافیزیک و گزاره‌های بی‌معنای مفید ناخشنود بود، زیرا اگر بی‌معنا باشد، نمی‌تواند مفید باشد. وی اقرار می‌کند که «حلقهٔ وین مایل بود این مشکل را نادیده

---

۱. به این نکته می‌توان اشاره کرد که بریتویت اصل کاربرد را بر اصل تحقیق‌پذیری («این‌که معنای هر قضیه‌ای... با شیوه‌ای که آن را به کار می‌برند تعیین می‌شود») ترجیح می‌داد (Ibid., p. 59). اما نتیجه‌گیری او تقریباً یکسان است و در معرض همان اعتراض‌ها قرار دارد. ماسکال به این نکته اشاره کرده است (*Words and Images*, pp. 55-62). این اصل با همهٔ ادیان به‌گونه‌ای مواجه می‌شود که گویی همه یک چیز مشابه را می‌گویند و در تمایز نهادن میان داستان‌های خودساخته (یعنی حکایت‌ها) و واقعیت‌های تاریخی ناکام است. همچنین تغییری بیگانه را در نسبت با گفته‌های دینی تحمیل می‌کند و خدا را موجودی غیرضروری معرفی می‌کند. این نکته‌ها چه به خودی خود درست باشند و چه نادرست، آن‌ها را نمی‌توان از بررسی تجربی شیوه‌ای که زبان دینی در آن به کار می‌رود استنتاج کرد.

2. *Logical Positivism*, p. 15.

3. Cf. *Tractatus*, No. 6. 54.

بگیرد، اما به نظر من آنچه آن‌ها در واقع انجام دادند این بود که اصل تحقیق‌پذیری را به عنوان یک اصل قراردادی پذیرفتند»[1].

این اعتراف به این معنا است که به جای موضع تهاجمی، موضع دفاعی اتخاذ شده است. این اصل ممکن است در مورد بعضی از اقسام گزاره‌های واقعی توصیفی صادق باشد، اما نمی‌توان همه چیز را در چارچوب آن قرار داد. در واقع، تنها چیزی که مشخص است این مسئله است که گزاره‌های متعددی از جمله گزاره‌های کلامی و مابعدالطبیعی با گزاره‌های دیگر در یک گروه قرار نمی‌گیرند. پس کار اصلی این نیست که این گزاره‌ها را بدون بررسی بیشتر به مثابه گزاره‌های بی‌معنا رد کنیم، بلکه باید دریافت که این گزاره‌ها چگونه به کار روند و چه مفهومی دارا هستند.

مکتب پوزیتیویسم، با وجود معایبی که داشت، در فلسفهٔ بریتانیا جریان‌های جدیدی به وجود آورد. در دورهٔ بعد از جنگ، مکتب تحلیل منطقی و زبان‌شناختی تقریباً از سلطه‌ای منحصربه‌فرد برخوردار بود و تا این اواخر، این ادعای آیر که کار فلسفه این نیست که در پی یافتن اصول غایی باشد، بلکه باید نقش ویژه و مقام زبان را تحلیل نماید[2]، تقریباً بی‌چون و چرا مورد قبول قرار گرفت، زیرا در گذشته با استفادهٔ غلط از زبان مسائل کاذبی مطرح شده بود و یکی از وظایف مهم فلسفه روشن ساختن این مسائل است.

یکی از مشهورترین فلاسفهٔ بعد از جنگ، مرحوم آستین[3] است که به کار تحلیل زبان پرداخت (هر چند از ویتگنشتاین و آیر پیروی نکرده است). به نظر او وظیفهٔ فلاسفه، تدوین فهرستی از تمامی کارکردهای احتمالی کلمه‌ها است. آستین تلاش‌های فراوانی به عمل آورد تا طرز به کار رفتن کلمات را به دقت تحلیل نماید. کتاب‌های زیادی ننوشت، اما سخنرانی‌های وی دربارهٔ حس و محسوسات[4]، نشان

---

1. Ibid.
2. *Language, Truth and Logic*, pp. 46-71.
3. J. L. Austin
4. Reconstructed from Manuscript Notes by G. J. Warnock (OUP, 1962). Another posthumous work is his Harvard Lectures of 1955, *How to Do Things with Words*, edited by J. O. Urmson (OUP, 1962).

می‌دهد که هدف‌ها و روش‌های فلسفه از دید او چیست. هر چند مکتب تحلیلی بر فلسفهٔ بریتانیا تسلط یافته است، اما نشانه‌هایی بیانگر آن است که بعضی از فلاسفه تمام وقت خود را صرف پرداختن به مسائل تحلیل منطقی نمی‌کنند و زمان آن رسیده که فلاسفه ارزش و محدودیت‌های این مکتب را بررسی نمایند. نمونه‌ای از این تلاش را می‌توان در گزارش سمپوزیومی با عنوان روشن بودن کافی نیست: مقاله‌هایی در نقد فلسفهٔ زبان‌شناسی[1]، ویرایش لوئیس مشاهده کرد[2] که در سال ۱۹۶۳ منتشر شد. اکنون باید به بحث خود دربارهٔ فلسفهٔ معاصر خاتمه دهیم و به اموری بپردازیم که در مورد مقام و کارکرد زبان دینی در مقابله با چالش‌های غیردینی همت می‌گمارد.

زبان دینی

در سال‌های اخیر، فیلسوفان دین تا حد زیادی به اندیشیدن دربارهٔ زبان دین پرداخته‌اند. بحث‌های روشنگرانه‌ای در کتاب‌های متعدد به چاپ رسیده‌اند. ما نخواهیم کوشید که در این‌جا به مطرح کردن فلسفهٔ کاملی دربارهٔ زبان و به نقشی که در تجربهٔ مسیحی ایفا می‌کند بپردازیم.

چنان‌که قبلاً ـ هنگام بحث دربارهٔ آکوئیناس ـ گفتیم[3]، حقیقت زبان دربارهٔ خدا حقیقتی خشک و خشن نیست. هنگامی که دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم، ناگزیریم از واژه‌هایی استفاده کنیم که در وهلهٔ اول در مورد موجودات متناهی و مردمی به کار می‌روند که در مکان و زمان هستی دارند. اما خدا موجودی در زمان و مکان نیست. از این‌رو، هنگامی که ما خدا را پدر خویش می‌نامیم، از این واژه در معنای تقریباً خاصی استفاده می‌کنیم. واژهٔ پدر معمولاً دلالت دارد بر مردمی که از راه زاد و ولد طبیعی موجب شده‌اند که یک یا چند بچه به دنیا بیایند. او را می‌توان دید و لمس کرد؛ اما خدا را نمی‌توان. خدا در همان معنای فیزیکی «پدر» نیست.

---

1. *Clarity is Not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*
2. Allen and Unwin, 1963.

۳. ← همین کتاب، صص ۲۲ ـ ۲۵.

تمامی زبانی که دربارهٔ خدا به کار می‌بریم دشواری‌های مشابهی را ایجاد می‌کند. هنگامی که درباره‌اش می‌گوییم که دوست می‌دارد، سخن می‌گوید یا این کار و آن کار را انجام می‌دهد، از بیان در مفهومی خاص استفاده می‌کنیم. زیرا هرگاه به این فعالیت‌های گوناگون با نظری دقیق‌تر بنگریم، در هیچ‌یک از آن‌ها ما عملاً خدا را به منزلهٔ فردی نمی‌انگاریم که عملی انجام می‌دهد.

آنچه مشاهده می‌کنیم عبارت است از انسان‌ها و وقایعی که به عللی آن‌ها را با این شیوهٔ تقریباً غیرعادی توصیف می‌نماییم. وقتی زبان را به این طریق به کار می‌بریم، مقصود اصلی ما چیست؟ چطور می‌توان این امر را توجیه کرد؟

یکی از اعتراض‌های عمدهٔ فلاسفهٔ لاادری این است که دینداران پیوسته بیاناتی ابراز می‌دارند که رابطه‌ای با حقایق ندارد. این دینداران همیشه اصرار می‌ورزند که خدا محبت است، در حالی که هر روز از تلویزیون و روزنامه‌ها اخبار زیادی دربارهٔ فاجعه‌های پایان‌ناپذیر می‌شنویم. آیا این گفته حقیقت دارد که خدا در فکر این جهان است؟ وقتی یک مؤمن چنین حرفی می‌زند به نظر می‌رسد که حقایقی بیان می‌نماید و در نتیجه این پرسش‌ها مطرح می‌گردد: آیا کسی خدا را دیده است؟ دربارهٔ کودکانی که از گرسنگی یا بر اثر بیماری‌های علاج‌ناپذیر جان می‌دهند چه باید گفت؟ پدری که انسان است اگر فرزندش را در زحمت ببیند فوراً به کمک او خواهد شتافت، اما در این مورد تلاش ماوراءالطبیعی آشکاری مشاهده نمی‌نماییم. ممکن است شخص مؤمن جواب دهد که خدا روحانی و غیرقابل رؤیت است و کارهای جهان را به دست انسان‌ها سپرده و بهشت مهم‌تر از این دنیاست. پس، سخنان به ظاهر واقعی او دچار ضعف می‌شود. برای جواب خود به قدری شرط و شروط ذکر کرده که این جواب ارزش خود را از دست داده است.[1] پیرو مکتب لاادری به این فکر می‌افتد که آیا بیانات دینی هیچ رابطه‌ای با عالم واقع دارند یا نه. ممکن است از نظر احساسی برای گوینده اهمیت داشته باشند، اما با واقعیت مطابقت ندارند.

1. Cf. Antony Flew in *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 97f.

یکی از راه‌های حل این مسئله استفاده از روش ابطال[1] است. این به آن معنا است که از خود بپرسیم که آیا شرایط قابل تصوری وجود دارد که ناصحیح بودن بیان مورد نظر را ثابت کند. این شبیه روش حذف کردن است. اگر شخص بگوید «آلیس آشپز خوبی است»[2] و گوشتی که آلیس برای غذای یکشنبه پخته خیلی سفت باشد و روز دوشنبه هم غذایی که تهیه کرده چندان تعریفی نداشته باشد و در روزهای دیگر هم وضع بر همین منوال بماند، انسان به این فکر می‌افتد که بیان مزبور در مورد آلیس مفهومی ندارد یا لااقل تعارف است. ولی اگر گوینده در حرف خود اصرار ورزد و در عین حال قبول کند که غذاها تاکنون خوب نبوده، بیان وی اعتبار خود را از دست خواهد داد. حال اگر با آزمونی، کذب گفتار گوینده روشن شود و این آزمون به شکست انجامد، آن‌گاه روشن می‌شود که جمله دارای معناست، یعنی آزمون به مفهوم شدن آن کمک می‌کند. بدین طریق، اگر آلیس بالأخره بتواند غذایی تهیه کند که همه از آن لذت ببرند، معلوم می‌شود که جملهٔ نخستین تا حدی دارای مفهوم بوده است و این مفهوم چه معنایی دارد، هر چند در این‌جا ارزش ظاهری آن با ارزش واقعی آن تفاوت داشته باشد.

حال به مثال اولیهٔ خود برمی‌گردیم. وقتی مسیحیان با وجود تمام اخباری که در اطراف ما وجود دارد باز هم می‌گویند «خدا محبت است»، چنین به نظر می‌رسد که این بیان آن‌ها واقعاً مفهومی ندارد و بدون توجه به وضع واقعی جهان بر زبان رانده می‌شود. آیا می‌توان این بیان را ابطال کرد؟ آیا مؤمنان ممکن است شرایطی را ذکر کنند که این گزاره را ناصحیح سازد؟ جواب مثبت است. این گزاره وقتی ابطال می‌شود که رنج هیچ وقت در چهرهٔ برکت ظاهر نشود. وقتی این بیان غیرواقعی است که مشکلات هیچ وقت ما را به مفهوم عمیق‌تر حیات نرسانند. وقتی غیرواقعی خواهد بود که مردم به هیچ وجه مشاهده نکنند که خدا در زندگی مقاصد عالی‌تری دارد. وقتی ناصحیح خواهد بود که مشکلات به هیچ وجه فرصتی برای خدمت و

---

1. falsification

2. I owe this illustration to F. Copleston, *Contemporary Philosophy* (Burns and Oates, 1956), p. 99.

فداکاری به وجود نیاورند. وقتی ناصحیح می‌بود که خدا همهٔ انسان‌ها را محکوم می‌نمود و پسر خود، یعنی عیسی، را برای نجات ما نمی‌فرستاد. بدیهی است که این پاسخ‌ها پرسش‌های دیگری مطرح می‌سازند که باید به آن‌ها جواب داد. در عین حال، به ما کمک می‌کنند که نه فقط راه اثبات ناصحیح بودن یک بیان را بفهمیم، بلکه ما را به ادراک معنای آن نیز مدد می‌نمایند.

یکی از عالمانی که بررسی‌های زیادی در مورد طرز به کار بردن و مفهوم زبان دینی انجام داده است، ایان رمزی[۱] می‌باشد. به نظر او یکی از راه‌هایی که زبان عمل می‌کند، طرز کار مدل است. مدل نمایندهٔ چیز دیگری است که به ما کمک می‌کند که آن چیزی را که مدل نمایندهٔ آن است، درک کنیم. از نظر زبان دینی، مدل عبارت است از «وضعی که همهٔ ما با آن آشنایی داریم و ممکن است به ما کمک کنند که به وضع دیگری دسترسی پیدا کنیم که با آن آشنایی نداریم، در حالی که این وضع جدید را ممکن نبود بدون کمک مدل به آسانی بشناسیم»[۲]. این مدل‌ها اغلب با آنچه اسقف رمزی آن را توصیف‌گر می‌نامد همراهند. مورد اخیر «دستورالعمل‌هایی هستند که شیوهٔ خاص بسط آن موقعیت‌های 'مدل' را توصیف می‌کنند»[۳].

بنابراین، وقتی می‌گوییم که خدا «حکیم نامتناهی» است، کلمهٔ **حکیم** وضع مدل را نشان می‌دهد. توصیف‌گر نامتناهی راه درک آن را روشن می‌سازد. ما تا حدی می‌دانیم که حکمت چه مفهومی دارد. یک شاگرد مدرسه «کمی حکیم» است و یک دانشجو «بیشتر حکیم» است و امید می‌رود که استاد «بسیار حکیم» باشد. عبارتِ توصیف‌گرِ نامتناهی نه فقط نشان می‌دهد که حکمت خدا خیلی عالی‌تر از حکمت انسان است، بلکه «سلسله‌مراتب حکمت را هم تکمیل می‌نماید»[۴]. ممکن است به طور دقیق نفهمیم که جملهٔ خدا «حکیم نامتناهی» چه مفهومی دارد، زیرا در واقع

---

1. Ian T. Ramsey

2. *Religious Language* (SCM Press, 1957), p. 61. In a later volume of lecture *Christian Discourse: Some Logical Explorations* (OUP, 1965), Ramsey extend his approach to biblical language and *Honest to God.*

3. Ibid., p. 62. 4. Ibid., p. 66.

نمی‌توان خدا را آن‌طور که هست مشاهده کرد. اما مدل ما را در راهی قرار می‌دهد که می‌توان مفهوم آن را درک کرد و توصیف‌گر به ما یادآوری می‌نماید که نباید این مفهوم را صرفاً صوری دانست.

بسیاری از نویسندگان توجه ما را به خصوصیت نمادین[1] زبان جلب کرده‌اند.[2] کلمه‌ها، گزاره‌ها و تصاویری ذهنی مانند نمادها پدید می‌آورند که به چیز دیگری اشاره می‌نمایند و به کمک آن‌ها فکر انسان با آن چیز، یا واقعه یا انسان روبه‌رو می‌شود. اصولاً نمادها دارای دو جنبه‌اند: که اولی، خود نماد ـ مانند کلمه یا عکس یا تصویر و نشانه ـ و دومی، آن چیزی است که نماد به آن اشاره می‌نماید. اگر نماد را به تنهایی بی‌توجه به مدلول آن در نظر بگیریم، از توجه به موضوع اصلی غفلت کرده‌ایم. نمادهای واقعی فقط تصویری عریان نیستند. آن‌ها وسیله‌ای هستند که ما از طریق آن‌ها در حقیقتی که نمایندهٔ آن هستند شرکت می‌جوییم. وقتی یحیی تعمیددهنده دربارهٔ مسیح فرمود: «اینک برهٔ خدا که گناهان جهان را برمی‌دارد»[3]، زبان نمادین را به کار برد. شنوندگان اولیه و همچنین کسانی که امروز این گفته را می‌خوانند، به هیچ وجه خیال نمی‌کنند که او دربارهٔ چهارپای پشم‌آلودی سخن می‌گوید. ولی کسانی که تا حدی با وضع زمان عهد عتیق آشنایی دارند و دارای تجربهٔ مسیحی‌اند، متوجه‌اند که این نماد تجربهٔ آن‌ها را هماهنگ می‌سازد و مفهوم می‌بخشد. ماهیت امر طوری است که امکان ندارد بتوان آن را با واژگانی مستقیم و تحت‌اللفظی توصیف کرد. در عین حال نباید این نماد را بی‌توجه به نمادهای دیگر به کار برده و کامل انگاشت، نمادهایی چون: شبان نیکو، نور جهان، نان حیات، تاک حقیقی. هر یک از این نمادها، به نوبهٔ خود، بر تجربه‌های کسانی که می‌خواهند

---

1. symbolic character

2. Cf. Austin Farrer, *The Glass of Vision* (Dacre Press, 1948); E. L. Mascall, *Words and Images* and *Theology and Images* (Mowbray, 1963); Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, which includes important statements by Tillich and replies by various scholars; F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism* (Collins, 1955) and the symposium edited by him, *Myth and Symbol* (SPCK, 1966).

3. John 1:29.

مفهوم آن‌ها را درک کنند، نور جدیدی می‌تاباند. از طریق آن‌ها فکر انسان ممکن است بخش‌هایی از حقیقت را درک کند که دسترسی به آن‌ها از راه دیگری امکان‌پذیر نمی‌باشد.

در این مورد لازم است به دو نکتهٔ مهم دیگر اشاره نماییم: اولی، مربوط است به محتوای مباحثه‌های الهیات؛ و دومی، مربوط است به کسانی که از آن استفاده می‌نمایند.

از آنچه تاکنون گفته شد، روشن می‌شود که زبان دینی دارای مفهوم صوری نیست، بلکه تمثیلی است. مانند مثلی است که دو مفهوم دارد. چیزی است که با اصطلاح‌های دنیوی بیان می‌شود، اما مفهوم اصلی آن در ماورای این کلمه‌ها قرار دارد. به قول توماس آکوئیناس اگر مفهومی داشته باشد همان معنای تمثیلی است.[1] بیانات دینی نه کاملاً شبیه آن چیزی هستند که به آن اشاره می‌نمایند و نه کاملاً به آن بی‌شباهتند. اگر حقیقی باشند، باید شباهتی اصیل میان آن‌ها وجود داشته باشد.

ایرادی که به این موضوع وارد شد این است که ما به هیچ وجه ممکن نیست خارج از بحث تمثیلی قرار بگیریم و گزاره‌های نمادی خود را با واقعیتی که نمایندهٔ آن هستند، مقایسه کنیم. حتی وقتی می‌خواهیم یک تمثیل خاص را توصیف نماییم، باید برای این منظور از تمثیل دیگری استفاده کنیم. این ایراد، برخلاف ظاهر استدلالش، چندان قوی نیست، زیرا هر چند ممکن است بگوییم که هرگز نمی‌توان موردی را که تمثیل به آن اشاره می‌کند واقعاً مشاهده کرد. اما در عین حال نمی‌توان منکر وجود آن شد. بیان اول در مورد زندگی در این جهان صادق است، لیکن دومی این‌طور نیست. برای شخص مؤمن زبان تمثیلی قابل تصدیق است، زیرا به تجربهٔ او در مورد خدا مربوط می‌شود. این‌ها معتبر هستند، زیرا نه فقط بر زندگی او، بلکه بر زندگی همهٔ مؤمنان هم نور روشنایی می‌تابانند.

اکنون به نکتهٔ دوم می‌رسیم و آن این است که بامعنا یا بی‌معنا بودن هر نوع نماد یا بیان دینی تنها متکی بر خود جمله نیست، بلکه به گوینده و شنونده هم مربوط

---

۱. ← همین کتاب، صص ۲۲ ـ ۲۵.

می‌شود. ممکن است گوینده زبان را به گونه‌ای کاملاً دقیق و قابل فهم به‌کار ببرد یا به کار نبرد. در این‌جا کاستی و نادرستی مطلب متوجه مباحث الهیات نیست، بلکه متوجه گوینده است. اگر شنونده دارای تجربهٔ کافی نباشد و خود را با آن بیان هماهنگ نسازد، نخواهد توانست موضوع را درک کند. فکر او به طور اجتناب‌ناپذیر بر جنبه‌ای از نماد باقی می‌ماند و به حقیقتی که نماد به آن اشاره دارد، نخواهد رسید. به عبارت دیگر، دچار همان اشتباهی خواهد شد که لاادری‌گرایان، مؤمنان را متهم به درغلطیدن در آن می‌نمایند. اشتباه در ضعیف بودن بحث نیست، بلکه در وجود نقص در تجربه‌های مدعیان است.

در محدودهٔ این کتاب نمی‌توان این بحث را بیش از این ادامه داد. تنها به این نکته اشاره می‌نماییم که نظریات مختلفی که در مورد زبان دینی ذکر کردیم، لزوماً طردکنندهٔ یکدیگر نیستند. همچنین لزوماً به اعتبار کتاب مقدس لطمه نمی‌زنند، بلکه هر یک به شیوه‌ای خاص به ما کمک می‌کند که پدیدهٔ غنی و بغرنج زبان را بهتر درک کنیم و بدین‌طریق، به ماهیت تجربهٔ خود در مورد خدا بهتر پی ببریم. این جریان‌ها و نهضت‌ها هر کدام دارای فوایدی هم هستند. مانند بسیاری از بدعت‌ها و حمله‌ها علیه ایمان مسیحی، مکتب پوزیتیویسم و فلسفهٔ جدید نیز ممکن است به وسیله‌ای تبدیل شوند که مسیحیان را به درک عمیق‌تری از طرز کار خدا رهنمون شوند.

۲
اگزیستانسیالیسم

زمینه و خصوصیت‌ها

حدود ربع قرن یا بیش از آن، فلسفهٔ بریتانیا زیر نفوذ مکتب پوزیتیویسم و پیامد آن یعنی فلسفهٔ تحلیل زبانی بوده است. اگزیستانسیالیسم با وجود ترجمهٔ آثار فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست به زبان انگلیسی و وجود تمایل به برخی حلقه‌های الهیاتی، در انگلستان هنوز هم در آن‌جا رواجی ندارد[1] ولی در دیگر نقاط اروپا پیشرفت زیادتری داشته است. صحیح‌تر خواهد بود بگوییم که اگزیستانسیالیسم نهضتی نیست که

1. Cf. John Macquarrie, *An Existentialist Theology* (SCM Press, 1955); *Studies in Christian Existentialism* (SCM Press, 1965).

دارای یک برنامهٔ یکدست باشد، بلکه بیشتر یک تمایل و نگرش است. بعضی از اگزیستانسیالیست‌ها ملحد هستند، اما عده‌ای هم مسیحی معتقد. بعضی از اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند نمی‌توان یک نظام فلسفی به وجود آورد و عده‌ای دیگر مخالف این عقیده هستند. اگزیستانسیالیسم بعد از جنگ اول جهانی در آلمان پیروانی پیدا کرد و بعد از جنگ دوم جهانی در فرانسه قوی شد.[۱]

اگزیستانسیالیسم، به مثابه تلاشی برای فلسفیدن، از دید بازیگر و نه به تعبیر سنتی از نقطه‌نظر مشاهده‌گر جدا از صحنهٔ زندگی تعریف شده است.[۲] یا به بیانی دیگر، «یک گزاره یا حقیقت را اگزیستانسیال می‌خوانند که انسان به آن فقط به عنوان نظاره‌گر ننگرد، بلکه با تمام وجود به آن بپیوندد»[۳]. در زبان عادی دربارهٔ وجود یا هستی داشتن مردم یا اشیا صحبت می‌کنیم، اما در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم کلمهٔ هستی یا اگزیستانس دارای مفهوم خاصی است. این نگرش در پی آن نیست که این شخص یا فلان چیز وجود دارد، بلکه به این امر علاقه‌مند است که ما به عنوان انسان باید زندگی کنیم.

پروفسور اکتون[۴] در این مورد به طور خلاصه چنین می‌گوید: «کلمهٔ اگزیستانسیالیسم برای این به کار می‌رود تا تأکید شود که هر فردی در هر نظام مابعدالطبیعی یا علمی منحصربه‌فرد است. وی وجودی است که قدرت انتخاب دارد و می‌تواند فکر کند یا تأمل نماید. آزاد است و چون آزادی دارد، رنج می‌برد. چون آیندهٔ او تا حدی به انتخاب‌های آزاد او مربوط است، پس انتخاب او به طور کامل قابل پیش‌بینی نیست. در این کاربرد خاص هستی در مقابل مفهوم ناراستی، معنای اصیل و حقیقی را القا می‌کند. در عین حال، این معنا را هم دارد که شخصی که فقط به این

---

1. A useful selection of Existentialist writings is contained in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* edited by Walter Kaufmann (World Publishing Company, Cleveland and New York, 1956).

2. E. L. Allen, *Existentialism from within* (Routledge and Kegan Paul, 1953) cf. F. Copleston, *Contemporary Philosophy*, pp. 127f.

3. Karl Heim quoted by Alec R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution* (Pelican, 1961), p. 211.

4. H. B. Acton

دنیا نگاه می‌کند، ممکن نیست تصمیم‌هایی اتخاذ کند که با شرایط زندگی او مناسب باشد. در پس تمام این تعریف‌های مختلف یک نکتهٔ اساسی دیده می‌شود و آن این‌که هر انسانی در محدودهٔ زمان، وجود یا هستی دارد و تصمیم‌هایی اتخاذ می‌کند و زمانی که در اختیار او است، محدود است و باید در آن محدوده تصمیم‌های مهمی اتخاذ نماید. زمان کوتاه است و تصمیم‌های فوری در برابر ما قرار دارد. ما در اتخاذ این تصمیم‌ها آزاد هستیم، اما حدود و قدرت تصمیم‌گیری ما باعث اضطرابمان می‌شود، زیرا ممکن نیست به طور قطع بفهمیم که چه خواهیم شد»[1].

آغازکنندهٔ اگزیستانسیالیسم معاصر را اغلب (و آن هم به حق) سورن کیرکگور، نویسندهٔ دانمارکی، می‌دانند[2] که زندگی خود را صرف حمله به نظام‌های عظیم فلسفی نمود و با مسائل مربوط به وجود یا هستی انسان دست و پنجه نرم کرد. نویسندهٔ دیگری که می‌توان او را از پدران اگزیستانسیالیسم محسوب کرد، رمان‌نویس مشهور روس، فئودور داستایفسکی (۱۸۲۱-۱۸۸۱)، است که نوشته‌های او نارضایی شخصی او را از انسان‌گرایی عقل‌گرایانه[3] نشان می‌دهد. از نظر او کائنات مفهومی ندارد و نظم ظاهری آن فریب‌دهنده است. انسان به این جهان که مهمان‌نواز نیست، افکنده می‌شود و در آن برای ادامهٔ زندگی خود به مبارزه‌ای می‌پردازد که به شکست می‌انجامد. نظیر همین عقاید توسط نیچه، فیلسوف آلمانی، هم ابراز شده است[4] که نوشته‌هایش مربوط به مسائل هستی انسان است که این مسائل نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر اعتقاد وی به مرگ خداست.

اگزیستانسیالیسم چنان‌که خواهیم دید، به آثار بعضی از الهیدانان راه یافته، اما فرزندی تولید کرده که از ملحدان سرسخت است. یکی از معروف‌ترین اگزیستانسیالیست‌های ملحد، ژان پل سارتر (متولد ۱۹۰۵)، نویسنده و فیلسوف

---

1. *Encyclopaedia Britanica*, VIII, p. 968A. The article on 'Existentialism' here quoted, and that by Alasdair MacIntyre in *The Encyclopedia of Philosophy*, III, 147-154, are the best brief surveys of Existentialism known to the present writer.

۲. ← همین کتاب، صص ۱۳۵ ـ ۱۴۴.

3. rationalistic humanism

۴. ← همین کتاب، صص ۱۵۱ ـ ۱۵۵.

فرانسوی، است. سارتر هم مانند کیرکگور علیه نظام‌ها اعتراض می‌کند. وی همچنین اعتقاد دارد که هیچ قدرت واقعی از خارج به ما داده نشده است. اما سارتر برخلاف گیرکگور که به اگزیستانسیالیسم مسیحی معتقد بود، لوازم الحاد کامل برای وجود شخصی انسان را در نظر می‌گرفت. او برخلاف متفکران غیردینی فرانسه در اواخر قرن نوزدهم، که علیه اعتقاد به خدا مبارزه می‌کردند و در عین حال مایل به حفظ اخلاق مسیحی بودند، تأکید می‌نماید که یک ملحد واقعی نباید خود را این‌طور فریب دهد، بلکه باید حقایق تلخ را بپذیرد. داستایفسکی گفته است که «اگر خدا وجود نمی‌داشت، هر کاری مجاز بود». سارتر تأکید می‌نماید که خاستگاه اگزیستانسیالیسم در همین گزاره نهفته است.[1] انسان به جهان افکنده شده است و خواه‌ناخواه باید متکی به خویش باشد. باید خودش ارزش‌های خود را تعیین کند. نمی‌تواند از تصمیم گرفتن خودداری کند. حتی اگر سعی کند تصمیمی را به تأخیر اندازد، همین نوعی اتخاذ تصمیم است. انتخاب‌های وی در واقع عاملی است که آن شخص را همان می‌کند که باید بشود. ذات انسان هیچ وقت بدون تغییر نیست، بلکه ثمرهٔ کارها، افکار و تصمیم‌های وی است. در تمام این مدت، تصور مرگ و نگرانی‌هایی که جزیی از هستی تنهای اوست، بر فراز او قرار دارد. انسان به دنبال هدف‌های عالی است، اما مرگ همه چیز را خوار می‌شمارد و بالأخره همه چیز را به نیستی می‌کشاند.

بسیاری از آثار سارتر مربوط به توصیف و تحلیل عکس‌العمل‌های انسان است. کتاب پرحجمی هم به نام هستی و نیستی: بحثی دربارهٔ هستی‌شناسی پدیدارشناسانه[2] (۱۹۴۳)[3] نوشته که بنیادی مابعدالطبیعی دارد و مبتنی بر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم است. یکی دیگر از فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست که در صدد ایجاد نظام فلسفی خاص است، مارتین هایدگر (متولد ۱۸۸۹)، متفکر آلمانی، است که مهم‌ترین کتاب او

---

1. *Existentialism and Humanism* (1946), Eng. tr. by Philip Mairet (Methuen, 1948), p. 33. The book is based upon a lecture in which Sartre gives a kind of personal confession of faith. It is an excellent introduction to his views.

2. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*

3. Eng. tr. by Hazel E. Barnes (Methuen, 1957).

هستی و زمان[1] (۱۹۲۷)[2] نام دارد. به نظر وی انسان در جریان تاریخ و اجتماع گرفتار شده و در عین حال که محکوم سرنوشت است، آزاد هم هست و با آن‌که آزاد است، در اسارت قرار دارد. بیشتر عمر آدمی در واقع فرا رفتن از هستی اصیل است. هایدگر مردم را دعوت می‌نماید که به سرنوشت خود توجه کنند و آزادی خود را در مواجهه با اجتناب‌ناپذیری مرگ بشناسند.

اگزیستانسیالیسم از نظری اعتراض علیه شرایط جدید اجتماعی است. ظهور صنایع، تکنولوژی، سیاست و سازمان‌های بغرنج اداری باعث شده‌اند که انسان آزادی فکر و عمل خود را از دست بدهد و اجباراً با اجتماع هماهنگ شود. اگزیستانسیالیست‌ها در برابر مشکلات اجتماعی عکس‌العمل‌های متفاوتی داشته‌اند. عده‌ای معتقد بودند که باید انسان‌گرایی تقویت شود؛ هایدگر برای مدتی در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ از نازیسم دفاع می‌کرد؛ سارتر مدت‌ها از مارکسیست‌ها حمایت می‌نمود، اما تأکید او بر آزادی فردی مانع از این است که او مارکسیستی جزمی شود.

از نظری اگزیستانسیالیست‌های اروپایی از همقطاران انگلیسی خود جلوتر هستند. توجه آن‌ها به مسائل زندگی بسی بیشتر از پیروان مکتب تحلیل زبانی است. وقتی آثار فلسفی سارتر و هایدگر را با دقت می‌خوانیم متوجه می‌شویم که ایراد پیروان مکتب تحلیل زبانی از آن‌ها، مبنی بر این‌که آن‌ها فقط با کلمه‌ها بازی می‌کنند، چندان بی‌اساس نیست. هنگامی که اگزیستانسیالیست‌ها دربارهٔ هستی و نیستی به عنوان چیزهایی که ذاتاً وجود دارند سخنی می‌گویند، چنین به نظر می‌رسد که (همان‌طوری که آیر می‌گوید) از فعل «بودن» سوءاستفاده می‌کنند. تحلیل‌های اگزیستانسیالیستی در مورد عکس‌العمل‌های انسان، اغلب اطلاعات جالبی در مورد رفتار انسان به ما می‌دهند. با این همه، نظام مابعدالطبیعی اگزیستانسیالیست‌ها چندان استوارتر از مکتب ایدئالیسم نیست، اگرچه این مکتب را مورد انتقاد قرار می‌دهند.

---

1. *Being and Time*
2. Eng. tr. by John Macquarrie and Edward Robinson (SCM Press, 1962).

از نظر شخصی که هنوز پایه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم را نپذیرفته، تشخیص بین وجود اصیل و غیراصیل تا حدی نامأنوس است. اگر دنیا غیرعقلانی است و اگر ارزش‌های عینی وجود ندارد، چطور می‌توان بازی بیلیارد را دارای اصالتی کمتر از گوش دادن به آهنگ‌های بتهوون دانست؟ برتر دانستن یکی از دیگری تنها بستگی به سلیقهٔ شخصی دارد. سخن گفتن از تعالی یافتن از وجود خویش با آگاهی یافتن از تناهی خود، شاید برای برخی خوب باشد، اما در عین حال نمی‌توان گفت که این اعتقاد اصیل‌تر از آن است که ما وقت خود را هر شب در کلوب‌های شبانه صرف نماییم. در هر دو صورت زندگی بی‌معناست. اگزیستانسیالیسم الحادی کوشش قهرمانانه‌ای برای بیان فلسفی زندگی است مشروط بر این‌که فرض کنیم که خدایی وجود ندارد. اگر این فرض را کنار بگذاریم و ایمان داشته باشیم که خدا وجود دارد و خودش را بر مردم ظاهر می‌سازد، بیشتر عقاید اگزیستانسیالیست‌های ملحد باطل می‌شود و آن بخش از نظریات و عقایدشان که می‌ماند، چندان مهم نیست.

الهیدانان زیادی وجود دارند که به طرق مختلف جزء اگزیستانسیالیست‌ها محسوب شده‌اند. یکی از آن‌ها نیکلای بیردیایف[1] (۱۸۷۴-۱۹۴۸) اهل روسیه است که اول یک شکاک متمایل به مارکسیسم بود، اما به کلیسای ارتودکس برگشت و از سال ۱۹۲۲ به بعد به عنوان مهاجر در پاریس زندگی کرد. وی آثار زیادی دارد، اما در این‌جا مجالی برای بحث دربارهٔ عقاید او وجود ندارد و علاقه‌مندان بهتر است برای اطلاع بیشتر به کتاب اگزیستانسیالیسم مسیحی: منتخباتی از بیردیایف[2] مراجعه نمایند.[3] در عین حال لازم است به بحث دربارهٔ دو نفر از الهیدانان بپردازیم که تأثیر بیشتری بر تفکر غرب داشته‌اند. این دو عبارتند از: رودلف بولتمان و پل تیلیش.

بولتمان

صرف نظر از این‌که با عقاید رودلف بولتمان موافق باشیم یا مخالف، باید اقرار نماییم که وی ظرف بیش از پنجاه سال گذشته تأثیری بسیار بر مطالعه دربارهٔ عهد جدید،

1. Nicolai Berdyaev 2. *Christian Existentialism: A Berdyaev Anthology*
3. Selected and translated by Donald A. Lowrie (Allen and Unwin, 1965).

به ویژه در اروپا، داشته است. شاید بتوان او را همتراز باور در قرن بیستم دانست.[۱] او نیز به شیوهٔ خاص خود به همان اندازه در مورد ارزش تاریخی نوشته‌های کتاب مقدس مشکوک است. اما مقامی که ایدئالیسم در تفکر باور داشت، در تفکر بولتمان جای خود را به اگزیستانسیالیسم داده است.

بولتمان در سال ۱۸۸۴ متولد شد. در چندین دانشگاه آلمان تحصیل و تدریس نمود و در سال ۱۹۲۱ در ماربورک استاد عهد جدید شد و این مقام را تا زمان بازنشستگی خود در سال ۱۹۵۱ حفظ کرد. در دورهٔ استادی خود کتاب‌های زیادی نوشته است که از آن‌ها می‌توان به بعضی از دوره‌های پیشرفت فکری او پی برد، اما به طور کلی بولتمان شخصی نیست که اعتقادات او به گونه‌ای مجزا پیشرفت کند، بلکه سیر به‌هم‌پیوسته‌ای دارد.

بولتمان حتی در دورهٔ جنگ جهانی اول یکی از پیشروان نقادی متن عهد جدید بود. این گروه، نقادی متن در قرن نوزدهم را قبول داشتند[۲]، اما آن را کافی نمی‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند که اناجیل باید مورد تجزیه و تحلیل بیشتری قرار گیرند تا اصل نخستین آن، پیش از مکتوب شدن، برای ما روشن شود. به نظر بولتمان این روایت‌های شفاهی کلیسای اولیه به ما اطلاع نمی‌دهند که عیسی واقعاً چه کرد و چه گفت، بلکه بیانگر آن است که کلیسای اولیه چه نوع ایمانی به عیسی داشت. غالب این روایت‌ها را آگاهانه یا ناخودآگاه مسیحیان مختلف پدید آورده‌اند تا با تعالیم آن‌ها هماهنگی داشته باشند. بولتمان با تجزیه و تحلیل مطالب، به این نتیجه می‌رسد که ما دربارهٔ عیسی تاریخی تقریباً هیچ نمی‌دانیم، اما اطلاعات زیادی دربارهٔ ایمان کلیسای اولیه داریم. بولتمان این نظر خود را در کتاب تاریخ سنت خلاصه‌شده[۳] (۱۹۲۱) بیان داشته، که بارها تجدید چاپ شده است.[۴]

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۷۴ به بعد.

۲. ← همین کتاب، صص ۱۷۶ به بعد.

3. *The History of the Synoptic Tradition*

4. Eng. tr. by John Marsh of the 3rd German edition, 1958 (Blackwell, Oxford, 1963). For a briefer statement of his approach see *Form Criticism Two Essays on* ←

در سال ۱۹۲۶ بولتمان کتاب کوچکی به نام عیسی[1] انتشار داد[2] که در آن انجیل را بر اساس فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم تفسیر می‌کند. به نظر وی موضوع مهم این نیست که عیسی به طور عینی در خارج از ما و برای ما چه کاری انجام داد. به علاوه چیزی به نام کلام عینی خدا وجود ندارد. عیسی واعظی است که مردم را به تصمیم‌گیری دعوت می‌کند و بدین‌طریق ما را قادر می‌سازد که «وجود خود را تفسیر نماییم»[3]. در این پاسخ غیرعینی حقیقت ظاهر می‌شود.

در سال ۱۹۴۱ بولتمان مقاله‌ای نسخه‌برداری‌شده در میان گروه کوچکی از دوستان خود توزیع نمود که «عهد جدید و اسطوره‌شناسی»[4] نام داشت[5] و این نقطهٔ عطفی در مطالعه‌ها دربارهٔ عهد جدید بود. قبلاً الهیدانان آزاداندیش ادعا کرده بودند که بعضی از وقایع عهد جدید، مانند تولد از باکره، قبر خالی، رستاخیز و صعود عیسی، اسطوره است. اما بولتمان در مقابل معتقد بود که کل سنت و تفکری که عهد جدید را شکل می‌دهد، اسطوره‌ای است. کل اندیشه‌های مربوط به دورهٔ ماقبل علمی ـ مانند اعتقاد به این‌که جهان دارای سه طبقه، یعنی آسمان، زمین و جهنم، است و جهان پر از قدرت‌های روحانی است و مردم احتیاج به کفاره دارند و قدرت‌های ماوراءالطبیعی در امور این جهان دخالت می‌نمایند ـ همگی از اعتقادات گنوسی قبل از مسیحیت و از اعتقادات یهود اقتباس شده است. بولتمان می‌گوید که این اعتقادات ممکن نیست مورد قبول انسان متجدد باشد و در راه ادراک انجیل موانع غیرلازمی ایجاد می‌نماید. وی اضافه می‌کند که «هدف واقعی اسطوره این نیست که تصویری

→

New Testament Research by Rudolf Bultmann and Karl Kundsin, Eng tr. by F. C. Grant (1934; Harper Torchbook, New York, 1966[3]).

1. *Jesus*

2. Eng. tr. by L. P. Smith and E. Huntress, *Jesus and the Word* (Nicolson and Watson, 1935).

3. Ibid., p. 11; cf. pp. 218f.

4. 'New Testament and Mythology'

5. Eng. tr. by R. H. Fuller in the symposium *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, I, edited by H. W. Bartsch (SPCK, 1957). Bultmann himself gave a more popular statement of his position in 1951 in *Jesus Christ and Mythology* (SCM Press, 1960).

عینی از جهان ترسیم نماید، بلکه می‌خواهد فهم انسان را از خودش در جهانی که زندگی می‌کند بیان دارد»[۱]. آنچه لازم است اسطوره‌زدایی پیام مسیحی، یعنی اصلاح و تفسیر مجدد اسطوره‌های متناقض، است، به طوری که بتوان پیام ناب انجیل را عرضه نمود. وقتی این کار را انجام دهیم به این نتیجه می‌رسیم که هبوط هیچ ربطی به حضرت آدم ندارد، اساساً تصویری است از «تحقق یافتن انسان»[۲]. کفارهٔ مورد بحث در قسمت‌هایی نظیر Galations 1:4; John 3:16; Romans 8:32; 1 John 4:10، در اصل واقعه‌ای عینی نیست که مسیح انجام داده باشد، بلکه «عمل خداست که با آن انسان این توانایی را می‌یابد که خود را تسلیم کند و ایمان و محبت داشته باشد و زندگی اصیل خود را پیدا کند»[۳].

تعالیم بولتمان شک‌گرایی تندروانه[۴] را با اگزیستانسیالیسم نه چندان اصیلی توأم می‌سازد. نظریاتی که در این‌جا فهرست‌وار ذکر شد، در کتاب‌های دیگر به طور مفصل بیان شده‌اند.[۵] اما در اساس یکی هستند و چکیدهٔ آن این است که ما ممکن نیست بفهمیم که عیسی چگونه بود، بلکه فقط می‌دانیم که زندگی کرد و درگذشت[۶]؛ این مسئله مهم نیست. «رستاخیز به‌خودی‌خود واقعه‌ای در تاریخ گذشته نیست ... مشکل تاریخی با ایمان مسیحی به رستاخیز رابطهٔ زیادی ندارد، زیرا واقعهٔ تاریخی ایمان به رستاخیز، همان مفهومی را برای ما دارد که برای شاگردان اولیهٔ مسیح داشت، یعنی ظهور خداوند و عمل خدا که در نتیجهٔ آن، واقعهٔ رهایی‌بخش صلیب تکمیل شده است»[۷]. وقتی می‌پرسیم که واقعهٔ رهایی‌بخش که بولتمان دربارهٔ آن سخن می‌گوید چیست، چنین جواب می‌شنویم که آن «فرصتی برای شناخت خودمان است». فقط ایمان ممکن است «فهم ما را دربارهٔ خودمان روشن سازد»[۸] و

1. *Kerygma and Myth*, I, p. 10. 2. Ibid., p. 30.
3. Ibid., p. 33. 4. radical scepticism
5. *The Gospel of John* (1941); *Theology of the New Testament*, 2 volumes, translated by K. Grobel (SCM Press, 1952, 1955); *Primitive Christianity*, Eng. tr. by R. H. Fuller (Fontana, 1956).
6. Cf. his essay on 'The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus' in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, edited by Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville (Abingdon, New York and Nashville, 1964).
7. *Kerygma and Myth*, I, p. 42. 8. Ibid., pp. 41f.

وسیله‌ای است برای درک «زندگی اصیل خودمان و تسلیم خودمان»[1]. وقتی مخالفان بولتمان اظهار می‌دارند که او انجیل را با روش اگزیستانسیالیسم هایدگر بیان می‌دارد، وی ناراحت نمی‌شود، بلکه با خونسردی پاسخ می‌دهد که مخالفان «این حقیقت را فراموش کرده‌اند که فلاسفه همان مطالب عهد جدید را منتهی به طرزی دیگر بیان می‌دارند»[2].

این بحث پرسش‌های فراوانی مطرح می‌سازد که پاسخ به آن‌ها در این مختصر امکان‌پذیر نیست، اما به چند نکته اشاره می‌کنیم. بولتمان هنوز هم در محفل‌های رادیکال یا ریشه‌گرای اروپا و امریکا طرفدارانی دارد. عده‌ای از شاگردان بولتمان معتقدند که او در شکاکیت و در قبول اگزیستانسیالیسم بیش از حد افراط کرده است. بعضی از آن‌ها نهضتی را شروع کرده‌اند که به نهضت «جست‌وجوی جدید برای عیسای تاریخی» معروف شده است.[3] عده‌ای هم اعتبار شیوهٔ انتقاد به مثابه فنی برای فهم عهد جدید را زیر پرسش برده‌اند.[4] ادعای بولتمان مبنی بر این‌که

---

1. Ibid., p. 31.

2. Ibid., p. 25. For a short time in 1927-28 Bultmann and Heidegger were colleagues at Marburg. It was in this period that Heidegger published *Being and Time*. Paul Tillich was also at Marburg in 1924 - 25.

3. For discussions of this movement from various standpoints see James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SCM Press, 1959); Hugh Anderson, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints* (OUP, New York, 1964); Carl F. H. Henry (ed., *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Tyndale Press, 1966); and more briefly F. F. Bruce, 'History and the Gospel' in *Faith and Thought*, Vol. 93, No. 3, 1964, for appraisals of the question.

4. Cf. T. W. Manson,'The Life of Jesus: Some Tendencies in Present - day Research' in W. D. Davies and D. Daube (eds., *The Background of the New Testament and its Eschatology* (CUP, 1954). Form criticism has been attacked by Scandinavian critics, notably by B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Uppsala, 1961), for its lack of attention to Jewish teaching methods and failure to appreciate the way in which the disciples would have preserved their Master's teaching. For a general assessment of the position see D. Guthrie, *New Testament Introduction: The Gospels and Acts* (Tyndale Press, 1965), pp. 178-194.

مسیحیان اولیه به قدری درگیر موضوع رستاخیز بودند که در واقع به اعمال و گفتار عیسی توجهی نداشتند، غیرقابل قبول است. عجیب‌تر از آن این ادعای وی است که شاگردان اولیه بعدها به خود اجازه دادند که داستان‌ها و گفته‌هایی اختراع نمایند و بدین‌طریق، سرگذشتی جعلی برای عیسی درست کنند. این امر پرسش‌های زیادی مطرح می‌سازد که بولتمان سعی می‌کند آن‌ها را بدون توجه به کناری بگذارد. امروزه هیچ دانشمندی وجود ندارد که متوجه نباشد هر تاریخ‌نویسی به هنگام تهیهٔ مطالب خود تحت تأثیر جهان‌بینی، هدف‌ها و زمینهٔ تربیتی خود قرار می‌گیرد. اما نباید از این امر چنین نتیجه بگیریم که نویسندگان اناجیل مطالبی را نوشته‌اند که هیچ رابطه‌ای با وقایع حقیقی ندارند. روش بولتمان، به عنوان یک تاریخ‌نویس، در کتاب تاریخ سنت خلاصه‌شده جای بحث فراوان دارد. اگر بتوان حادثه یا سخنی را غیراصیل تعبیر کرد، هرچقدر هم این توضیح و تغییر غیرطبیعی باشد باز هم بولتمان در حمله به آن تردید روا نمی‌دارد.

نظر بولتمان در مورد اسطوره هم جای سؤال دارد.[1] او در این مورد تأکید فراوان به عمل می‌آورد که دیدگاه عهد جدید در مورد مسیح از اسطوره‌های گنوسی اقتباس شده است. باید بدانیم که اساطیر گنوسی مربوط به نجات‌دهنده از منابع بعد از میلاد مسیح استخراج شده و شواهدی نیز وجود دارد دال بر این‌که گنوسی‌ها تعالیم خود را از مسیحیت اقتباس کرده‌اند. به علاوه، این نکته کاملاً قطعی نیست که نویسندگان کتاب مقدس دقیقاً به جهان سه طبقه‌ای می‌اندیشیده‌اند. البته آن‌ها در دورهٔ قبل از کپرنیک زندگی می‌کردند، اما این امر نشان نمی‌دهد که طرز فکرشان اسطوره‌ای بوده است. همچنین نباید تصور کرد که می‌توان تمام انجیل را در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم جا داد. البته در کتاب مقدس قسمت‌های زیادی وجود دارد که

---

1. For brief discussions see F. F. Bruce, 'Myth and the New Testament' in *TSF Bulletin*, No. 44, 1966, and Karl Barth, 'Rudolf Bultmann - An Attempt to Understand Him' in *Kerygma and Myth*, II, 1962, pp. 83-132. An important study of myth which takes a very different line from Bultmann is the article on *mythos* by G. Stählin in *Theological Dictionary of the Bible*, ed. G. Kittel, Eng. tr. by G. W. Bromiley (Eerdmans, Grand Rapids), IV, pp. 762-795.

انسان را بی‌واسطه با خودش روبه‌رو می‌سازد و او را دربارهٔ مفهوم هستی به تفکر وامی‌دارد. این را قبول داریم که بولتمان گاهی با فصاحت و روشن‌بینی دربارهٔ تصمیم‌هایی که در برابر انسان قرار دارد و دربارهٔ تسلیم شدن سخن می‌گوید، اما هیچ گاه کاملاً روشن نیست که بولتمان ما را به تسلیم به چه چیزی دعوت می‌کند. اغلب چنین به نظر می‌رسد که بولتمان ما را با اعتماد کورکورانه به پیامی دعوت می‌نماید که خودش هم کاملاً به آن اطمینان ندارد. به نظر بولتمان رستاخیز مسیح ممکن نیست یک حقیقت تاریخی باشد. او می‌گوید که «زنده شدن یک جسد»، یک «واقعهٔ اسطوره‌ای» باورنکردنی است.[1] با این همه، می‌دانیم که از ابتدا اساس مسیحیت بر این حقیقت قرار داشت. همان‌طوری که پولس به کلیسای شهر قرنتس می‌نویسد: «اگر مسیح برنخاست، باطل است وعظ ما و باطل است ایمان شما»[2]. جای تعجب است که بولتمان چگونه می‌گوید که موعظهٔ صلیب و رستاخیز مسیح، وسیله‌ای برای درک خودمان و پی بردن به زندگی اصیل است. اگر چه لازم است کتاب مقدس را با توجه به شرایط جدید زندگی تفسیر نماییم، اما به هیچ وجه امکان ندارد که مطالب مربوط به بهشت، دوزخ، داوری، کفاره و نجات را به قدری بی‌اهمیت جلوه دهیم که آن‌ها را فقط وسیله‌ای برای شناخت خود و دستیابی به ادراک جدیدی از زندگی بدانیم. به علاوه، طرز سخن گفتن اگزیستانسیالیستی و عقایدی که اظهار می‌کنند اغلب حتی برای تحصیل‌کرده‌ها هم خیلی مشکل‌تر از مطالب کتاب مقدس است.

تمام این پرسش‌ها ما را به موضوع حیاتی روش برخورد و مخصوصاً به رابطهٔ فلسفه و ایمان رهنمون می‌کند. به طور خیلی ساده، بولتمان می‌گوید که ما باید با جهان‌بینی کلی خود به مسیحیت نزدیک شویم و آن را طبق فلسفهٔ زندگی خود تفسیر نماییم. این عملاً به آن معنا است که بولتمان کوشش می‌کند عهد جدید را در چارچوب شکاکیت عقل‌گرایانه، که با اگزیستانسیالیسم ترکیب شده است، جا دهد. هر چیزی که در این چارچوب جا نگیرد، یا باید کنار گذاشته شود یا طوری تفسیر

---

1. *Kerygma and Myth*, I, p. 39.
2. 1 Corinthians 15:14.

شود که با آن چارچوب هماهنگ باشد، هرچقدر هم نتیجه‌های آن تصنعی باشند.

البته نمی‌توان انکار کرد که تجربه‌های جدید ما تحت تأثیر تجربه‌های گذشته و نظر کلی ما در مورد زندگی قرار دارد. اما پرسشی که پیش می‌آید این است که وقتی با یک موضوع جدید یا متفاوت روبه‌رو می‌شویم، آیا باید عقاید خود را تعدیل نماییم یا این‌که با توجه به فلسفهٔ زندگی خود، آن موضوع را رد کنیم. بولتمان روش اخیر را در پیش گرفته است. وی تصور می‌کند که با این شیوه می‌تواند پیام مسیحیت را برای علوم و فلسفهٔ جدید مقبول سازد. در واقع، کار او نمونهٔ بارزی از یک فکر جزمی و خودداری از بررسی واقعی مطالب عهد جدید است. البته نمی‌خواهیم بگوییم که خدمت‌های بولتمان در تحلیل تعالیم انجیل بی‌ارزش است، بلکه پیشداوری‌های او باعث می‌شود که عهد جدید را تحت تأثیر عقاید عقل‌گرایانه و اگزیستانسیالیستی خود تفسیر کند و بدین‌طریق از درک صحیح آن غافل بماند.

در ابتدای این بحث، بولتمان را با باور مقایسه کردیم. احتمالاً بعد از یکصد سال بولتمان هم مانند باور اهمیت خود را از دست خواهد داد. مسائلی که بولتمان مطرح می‌سازد مسائلی است که یک نفر به تنهایی نمی‌تواند آن‌ها را حل کند و در تحلیل نهایی به روش الهیات و فلسفه مربوط می‌شود و به پرسش‌هایی می‌انجامد که متخصصان فقط در چند دههٔ اخیر به طور جدی به بحث دربارهٔ آن پرداخته‌اند.

تیلیش

متفکر دیگری که نام او (هر چند به نوعی کاملاً متفاوت) به اگزیستانسیالیسم ارتباط پیدا می‌کند، پل تیلیش است. وی از جمله کسانی است که ذاتاً متفکر است. تیلیش که در سال ۱۸۸۶ متولد شد و در سال ۱۹۶۵ درگذشت، دو دورهٔ خدمت‌های طولانی و درخشان دانشگاهی داشته است.

وی در پروس شرقی متولد شد و سال‌های اولیهٔ زندگی خود را در مرز بین شهر و روستا گذرانید. در سال‌های بعد تحت تأثیر این امر احساس می‌کرد که زندگی او در موقعیت مرزی، که محل تلاقی فرهنگ‌ها و نظریات مختلف است، سپری شده است. وی این احساس خود را ناشی از برخوردهای دائمی فرهنگی، اجتماعی و عقلانی

می‌دانست.[1] تیلیش بعد از دریافت درجهٔ دکترا از برسلاو در سال ۱۹۱۱ و از هال در سال بعد و پس از خدمت در مقام روحانی در ارتش جنگ جهانی اول، مشغول تدریس در دانشگاه‌ها شد و با حفظ مقام به برلین، ماربورک، درسدن، لایپزیک و فرانکفورت رفت. در این دوره علاقهٔ شدیدی به فلسفه، مخصوصاً ایدئالیسم آلمان، وجود داشت.[2] در این سال‌ها تیلیش به تدریج به سوسیالیسم دینی و اگزیستانسیالیسم علاقه‌مند شد. این دورهٔ اول خدمت‌های دانشگاهی او ناگهان با ماجراهای آدولف هیتلر خاتمه یافت.

در سال ۱۹۳۳ تیلیش، که در آن موقع ۴۷ ساله بود، به دورهٔ دوم خدمت‌های خود وارد شد و با کمک‌های راینهولت نیبور[3] در مدرسهٔ الهیات یونیون[4] در نیویورک به استادی پذیرفته شد. بعد از مدتی استاد تمام‌وقت شد و به تدریس الهیات فلسفی پرداخت. در سال ۱۹۴۰ به تابعیت امریکا درآمد و در سال ۱۹۵۴ از مدرسهٔ الهیات یونیون بازنشسته شد و به استادی دانشگاه هاروارد انتخاب شد. این تمایز شخصیت او صرفاً ناشی از خصوصیت آکادمیک وی بود که این امکان را فراهم می‌آورد تا در هر زمینه‌ای که انتخاب می‌کرد، بدون مسئولیت اداری و دروس دانشگاهی، سخنرانی کند.

طی این سال‌ها تیلیش حدود پانزده دکترا دریافت کرد و کتاب‌های زیادی به رشتهٔ تحریر درآورد. این کتاب‌ها شامل مجموعهٔ موعظه‌های او از جمله تزلزل بنیادها[5]، وجود جدید[6]، اکنون جاودانه[7] و مقاله‌ها و سخنرانی‌هایی مانند عصر

---

1. Cf. Tillich's autobiographical essay *on the Boundary* (Collins, 1967). This first appeared as part of his *Interpretation of History* (1936). An introduction by J. Heywood Thomas brings it up to date. Further 'Autobiographical Reflections' appear in the symposium *The Theology of paul Tillich*, edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (Macmillan, New York, 1961).

۲. ← همین کتاب، صص ۱۲۶ ـ ۱۳۳.

On the Boundary, pp. 46 ff. Tillich wrote his doctorate and licentiate on Schelling.

3. Reinhold Niebuhr   4. Union Theological Seminary

5. *The Shaking of the Foundations*. SCM Press, 1949; Pelican, 1962.

6. *The New Being*. SCM Press, 1956.

7. *The Eternal Now*. SCM Press, 1963.

پروتستانتیسم[1] و شجاعت بودن[2] و محبت، قدرت و عدالت[3] بود. آثاری که بعد از مرگ وی از روی نوار چاپ شد شامل کتاب دغدغهٔ نهایی تیلیش: در گفت‌وشنود[4] و کتاب چشم‌انداز الهیات پروتستان در قرون نوزدهم و بیستم[5]. البته مهم‌ترین اثر تیلیش کتاب سه‌جلدی او به نام الهیات نظام‌مند[6] است.

وقتی بعد از مطالعهٔ کتاب‌های معمولی الهیات، کتاب الهیات نظام‌مند تیلیش را در دست می‌گیریم، مانند این است که به اتاقی پر از تابلوهای کوبیسم وارد شده‌ایم. در هر جا با مناظر عجیبی روبه‌رو می‌شویم. هر چند بعضی از موضوعات آشنا به نظر می‌رسند، اما بعضی خیلی عجیب هستند. تقریباً هیچ آیه‌ای از کتاب مقدس نقل نشده است.اشاره‌های کمی به‌الهیدانان معروف یا عالمان معاصر وجود دارد. بحث‌های مفصلی دربارهٔ اگزیستانسیالیسم، ساختارها و واقعیت دیده می‌شود؛ آثار او بیشتر شبیه فلسفه است تا الهیات. در واقع مقصود تیلیش هم همین است، زیرا به نظر او تفاوت موجود بین این دو، اغلب مربوط به دیدگاه‌هاست. هر دو دربارهٔ وجود[7] بحث می‌کنند.[8]

فیلسوف و متکلم، در تلاش برای حل مسائل مربوط به وجود، در سه مورد از یکدیگر جدا می‌شوند: اول، برخلاف فیلسوف که هنگام نگریستن به ساختار وجود، سعی می‌کند از آن جدا باشد، متکلم به هستی توجه دارد، یعنی از دیدی به وجود نگاه می‌کند که «خودش هم با تمام وجود، و با تمام محدودیت‌ها، اضطراب‌ها و با تضادها، یأس‌ها و با تمام قدرت‌های شفابخشی که در خود دارد و در شرایط اجتماعی خود، جزئی از آن است»[9]. دوم، از نظر منابع هم از یکدیگر جدا هستند.

---

1. *The Protestant Era.* Chicago University Press, 1948; abridged 1962.
2. *The Courag to Be.* Fontana, 1962.
3. *Love, Power and Justice.* OUP, 1954.
4. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue.* Edited by D. Mackenzie Brown, based upon seminars in the University of California, 1963 (SCM Press, 1965).
5. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology.* Edited by Carl E. Braaten (SCM Press, 1967).
6. *Systematic Theology.* Nisbet, I, 1953; II, 1957; III, 1964.
7. being
8. *Systematic Theology,* I, pp. 25-32.
9. Ibid., I, p. 26.

فیلسوف به ساختار حقیقت به طور کلی توجه دارد و می‌خواهد لوگوس[1] یا عقلی را که بر تمام وجود نفوذ دارد، درک نماید. متکلم به لوگوس در کل نگاه نمی‌کند، بلکه به لوگوس به معنای مسیح تجسم‌یافته در زندگی کلیسا، توجه دارد. سوم، اگر فیلسوف به ساختار وجود در کل توجه دارد (زمان، مکان و غیره)، متکلم بـه جـنبهٔ انسـانی وجود، یعنی مسائل شخصی زندگی، می‌پردازد. علاوه بر ایـن، مـتکلم بـنا بـه قـول تیلیش به مسئلهٔ جست‌وجو برای وجود جدید می‌پردازد.

بعداً فرصت خواهیم داشت که دربارهٔ بعضی از این اصطلاح‌ها بـیشتر صـحبت کنیم. در عین حال لازم است این نکته را تذکر دهیم که الهیات از نظر تیلیش به هیچ وجه جمع‌آوری قسمت‌هایی از کتاب مقدس نیست. باید انجیل را از امور غیراساسی بپیراییم و آن را به صورتی درآوریم که برای انسان متجدد دارای معنا باشد. به همین دلیل او ترجیح می‌دهد که به جای سخن گفتن دربارهٔ کلام و اعمال خدایی که در ورای جهان وجود دارد و در جهان مداخله می‌نماید، دربارهٔ وجود بحث کند. تیلیش موضوع الهیات را «آنچه در نهایت برای ما مهم است»[2] می‌داند.[3] به عـنوان تـوضیح اضافه می‌کند: «آنچه در نهایت برای ما مهم است، آن است که هستی و نیستی ما را تعیین می‌کند. فقط آن گزاره‌هایی دارای جنبهٔ کلامی است که موضوع آن‌ها در وجود و عدم وجود ما مؤثر باشد»[4].

اعتقاد به خدا به عنوان «آنچه در نهایت برای ما مهم است» با کتاب صمیمیت در مقابل خدا شهرت خاصی یافته است.[5] این اعتقاد در کتاب الهیات نظام‌مند تیلیش بارها تکرار می‌شود، اما بهترین توصیف آن در کتاب لرزش بنیادها یافت می‌شود.[6] اگر نمی‌دانیم کلمهٔ خدا چه معنایی دارد و متوجه نمی‌شویم که مقصود تیلیش از بحث دربارهٔ خدا به عنوان «عمق و پایهٔ نامحدود و پایان‌ناپذیر تمام هستی» چیست، او

---

۱. Logos: کلمه‌ای یونانی به معنای کلام یا عقل که در انجیل یوحنا (John 1:1) برای مسیح به کار برده شده است.

2. what concerns us ultimately

3. *Systematic Theology*, I, p. 15.

4. Ibid., I, p. 17.

5. *Honest to God*, pp. 21f.

6. *The Shaking of the Foundations*, pp. 63f.

توصیه می‌کند که به جای آن خدا را غایت‌الغایات خودمان یا آنچه که واقعاً جدی است، بدانیم. اگر این امر با عقاید قبلی ما دربارهٔ خدا متضاد باشد، هیچ باکی نیست. حتی اگر ملحد خوانده شویم، نباید بترسیم. کسانی که از غایت خود مطلعند، دربارهٔ اعماق وجود هم اطلاع دارند و کسانی که این را می‌دانند نمی‌توانند واقعاً ملحد باشند، زیرا وقتی دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم دربارهٔ وجود سخن گفته‌ایم.

سایر اصطلاح‌هایی که تیلیش برای خدا به کار می‌برد عبارتند از: خود وجود[1]، قدرت وجود[2] و بُن وجود[3]. از اعتقادات مهم تیلیش این است که خدا نه یک چیز است و نه یک وجود. خدا ماورای اشیا و موجودات قرار دارد، زیرا خود وجود است. اگر یک شیء یا یک موجود می‌بود، محدود می‌شد. اگر خدا را عالی‌ترین وجود هم بدانیم او را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم. تیلیش معتقد است که خدا ماورای محدودیت‌های وجود و ماورای افکار محدود ما قرار دارد، زیرا هم وجود و هم افکار محدود ما متعلق به عالم محدود هستند و محدود به زمان و مکانند. از طرف دیگر، هر وجود محدودی در خود وجود شرکت دارد، زیرا در غیر این صورت قدرت وجود داشتن پیدا نمی‌کرد بلکه با عدم بلعیده می‌شد و از عدم به وجود نمی‌آمد.[4]

تیلیش تأکید می‌نماید که تأیید وجود خدا، مانند انکار وجود او، کفر و الحاد است، زیرا خود وجود از وجود متعالی‌تر است. به همین دلیل، تلاش برای اثبات وجود خدا کار اشتباهی است، زیرا هستی با تمام محدودیت‌های خود در زمان و مکان به وجود و اشیا مربوط می‌شود، نه به خود وجود. با توجه به همین امر است که تیلیش دلایل سنتی اثبات وجود خدا را رد می‌کند.[5] نتیجهٔ کوشش برای یافتن علت اولیه، دریافت علت خلق جهان است، اما این علت از خود جهان برتر نیست. در تحلیل نهایی چنین علتی خودش محدود است، در حالی که از نظر تیلیش خدا برتر از تمام علت‌های محدود است. هر چند برهان سنتی از نظر منطقی و کلامی دارای نقص است، اما لااقل نشان می‌دهد که بین وجود محدود و وجود نامحدود تمایز و ارتباطی وجود دارد.

---

1. being itself 2. the power of being

3. the ground of being. *Systematic Theology*, I, pp. 261ff. and often.

4. Ibid., I, p. 263. 5. Ibid., I, pp. 227-233.

وقتی تیلیش به مسئلهٔ انسان و گناه وی می‌رسد، آن‌ها را با توجه به وجود و بیگانه شدن از وجود[1] مورد بررسی قرار می‌دهد. ما هر چند با وجود ارتباط داریم، لیکن نسبت به او در حالت بیگانگی هستیم. «انسان نسبت به اساس خودش و نسبت به موجودات دیگر و نسبت به خودش بیگانه شده است»[2]. در دوره‌های گذشته مردم در فکر زندگی ابدی و پاکی از گناه بودند. اما امروزه این افکار برای اکثر مردم کهنه شده است. همین موضوع را می‌توان به صورت بیگانه شدن نسبت به اساس وجود خودمان بیان کرد. به نظر تیلیش این مفهوم برای انسان قرن بیستم مفهوم روشن‌تری دارد. این بیگانه شدن باعث ایجاد کشمکش‌های عصر جدید شده است. ما می‌خواهیم این ناراحتی را با مسابقهٔ تسخیر فضا و پیشرفت صنعتی و مادیگری پنهان کنیم. با این همه، در تحلیل نهایی، موضوع اصلی عبارت است از بیگانگی در مورد اساس وجود خودمان.

وجود و بیگانگی نسبت به وجود به دو کلید اصلی در مورد شخصیت و عمل مسیح تبدیل می‌شوند، زیرا مسیح شخصی است که در او بیگانگی مغلوب شده و با او افراد مؤمن یک بار دیگر رابطهٔ صحیحی با اساس وجود خود پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، به طوری که خود تیلیش می‌گوید عیسی به عنوان مسیح، حامل وجود جدیدی است.

تمام این مسائل به تفصیل در نیمهٔ دوم جلد دوم کتاب الهیات نظام‌مند مورد بحث قرار گرفته است. در این‌جا فقط می‌توان به بعضی از نظریات مهم تیلیش اشاره کرد. به نظر او مهم‌ترین موضوع انجیل عبارت است از اعتراف پطرس در مورد مسیح[3]، و این‌که عیسی، مسیح است که با او بیگانگی مغلوب شد.[4] از طرف دیگر، هشدار مسیح در مورد رنج و مرگ نشان می‌دهد که راه غلبه بر بیگانگی کدام است. رنج و مرگ مظهری از وجود جدید در مسیح است. تیلیش در این مورد توضیح می‌دهد که «رنج و مرگ نتیجهٔ تضاد اجتناب‌ناپذیر بین نیروهای بیگانگی نسبت به

---

1. estrangement from being
2. Ibid., II, p. 51.
3. Mark 8:27-33
4. Ibid., II, pp. 112ff; cf. *The Shaking of the Foundations*, pp. 143-150.

وجود و حامل آن چیزی است که در نتیجهٔ آن وجود مغلوب می‌شود. عیسی فقط با قبول رنج و مرگ توانست مسیح شود، زیرا فقط از این راه می توانست به طور کامل در وجود شرکت کند و هر نوع نیروی بیگانگی را، که خواهان شکست اتحاد او با خدا بود، نابود کند»[1].

توضیحات تیلیش در مورد این‌که انسان چگونه در این پیروزی نسبت به بیگانگی شرکت می‌نماید، در جلد سوم الهیات نظام‌مند مذکور است. اما رویکرد کلی او در پایان جلد دوم آمده است.[2] خلقت جدید به تلاش‌های تبلیغی برای ایجاد احساسات در افراد چندان شباهتی ندارد. خلقت جدید اصولاً عبارت است از «کشیده شدن به واقعیت جدید که در عیسی به عنوان مسیح ظاهر شده است»[3]. عدالت[4] متضمن آن است که آن طور که هستیم پذیرفته شویم. در انسان چیزی وجود ندارد که باعث قبول شدن او در حضور خدا باشد. «او باید قبول کند که قبول شده است. باید قبول شدن» را قبول کند.[5] تقدیس[6] روندی است که با آن، قدرت وجود جدید شخصیت و جامعهٔ داخل و خارج کلیسا را متحول می‌سازد.

تفسیر مجدد و تندروانهٔ شخصیت و عمل مسیح در واقع جنبهٔ دیگری است از رد کردن تندروانهٔ تفسیر سنتی و تاریخی بودن اناجیل. تیلیش معتقد است که بین محبت و عدالت الهی نمی‌تواند تضادی وجود داشته باشد. کفاره به هیچ وجه مفهوم جزایی ندارد که بتواند غضب خدا را برطرف سازد. مردم علی‌رغم مرگ مسیح، و نه به دلیل آن، بخشیده می‌شوند.[7] این جمله که «خدا انسان شده است»، «متناقض نیست، بلکه فاقد معنا است»[8]. گزارش‌های کتاب مقدس در مورد مصلوب شدن مسیح «اغلب گزارش‌هایی متضاد و افسانه‌ای» است.[9] در عین حال که رستاخیز چیزی بیش از «ظهور 'روح' بدون بدن یا یادآوری خاطرهٔ مسیح است» این تصور که تمام

---

1. Ibid., II, p. 141. 2. Ibid., II, pp. 203-208.
3. Ibid., II, p. 204.
۴. justification: یعنی پذیرفته شدن در حضور خدا. ـ م.
5. Ibid., II, p. 206; Cf. *The Shaking of the Foundations*, pp. 155-165.
6. sanctification 7. Ibid., II, pp. 196-203.
8. Ibid., II, p. 109. 9. Ibid., II, p. 178.

ملکول‌های بدن عیسی زنده شده تصوری نامعقول و کفرآمیز است.[1] در این مورد به عقیدهٔ تیلیش، نظریهٔ بازگشت به حالت اولیه[2]، مؤید آن آست که عیسی «در ذهن شاگردان به مقام رفیع مسیح بودن برگردانده شد»[3].

این نوع شکاکیت نتیجهٔ آن عقیدهٔ تیلیش است که «کوشش در پیداکردن پایه و اساس برای ایمان و الهیات مسیحی از طریق بررسی‌های تاریخی محکوم به شکست است»[4]. وی می‌گوید که این عقیده از کتاب جست‌وجو برای عیسای تاریخی به قلم شوایتسر و تاریخ سنت خلاصه‌شده به قلم بولتمان گرفته شده است.[5] ما نمی‌توانیم از طریق بررسی ایمان کلیسای اولیه به عیسای تاریخی برسیم. ممکن است این روش برای اشخاص معمولی که می‌خواهند به صحت گزارش‌های کتاب مقدس اطمینان بیابند قابل قبول باشد، اما تیلیش می‌گوید: «ایمان نمی‌تواند ثابت کند که عیسی همان مسیح است. این امر ناشی از شک ما به اطلاعات تاریخی است. ایمان ممکن است ما را مطمئن سازد که در زندگی شخصی مسیح، آن‌گونه که با نماد عیسی در عهد جدید مضبوط است، حقیقت واقعاً دگرگون شده است»[6]. به عبارت دیگر، آنچه ایمان مسیحی ارائه می‌دهد حقایق واقعی نیست، بلکه نمادهایی است که از طریق آن‌ها می‌توان در وجود جدید شرکت کرد. خود عیسی چنین نمادی است. موضوع مهم این است که «عیسی تا زمان مرگ راز الهی را منعکس می‌ساخت و مرگ او تجلی نهایی این انعکاس بود»[7]. بدین‌طریق عیسی نه خدا بود و نه خود وجود جدید، بلکه حامل وجود جدید بود. مسیحیت به عنوان دین، «نه نهایت است و نه جامع»، بلکه شهادتی است در مورد آنچه غایت و جامع است»[8].

در سال‌های اخیر کتاب‌های زیادی دربارهٔ تیلیش نوشته شده که بعضی موافق و بعضی مخالف او هستند. کاتولیک‌ها چندین کتاب و یک خاخام یهودی لااقل یک

---

1. Ibid., II, p. 180. 2. *restitution theory* 3. Ibid., II, p. 182.

4. Ibid., II, p. 123.

5. *On the Boundary*, p. 49.

قس: همین کتاب، صص ۱۷۲ به بعد، و ص ۲۰۹.

6. *Systematic Theology,* II, p. 123. 7. Ibid., I, p. 149.

8. Ibid.

کتاب دربارهٔ او نوشته‌اند. عقاید او در مورد نمادگرایی قبلاً مورد اشاره قرار گرفت[1] و حاوی نظریات باارزشی است. اما استفاده‌ای که تیلیش از آن در مسیح‌شناسی به عمل می‌آورد جای بحث فراوان دارد. از نظر تیلیش مسیح کمی بیشتر از یک چهرهٔ نمادین است و هیچ ریشه‌ای در تاریخ ندارد. همان‌طوری که تاوارد[2]، متکلم کاتولیک، می‌گوید آنچه برای ما می‌ماند عبارت است از «یک مسیح‌شناسی[3] بسیار ضعیف که ممکن است مورد قبول هندوها و بودایی‌ها باشد: آن‌ها ممکن است تمام نظریات تیلیش را بپذیرند، مگر دقیقاً آن قسمت به این حقیقت می‌پردازد که فقط عیسی و نه هیچ کس دیگر مسیح بوده، هست و خواهد بود»[4].

یکی از علل این امر آن است که تیلیش نظریات نقادانهٔ آلبرت شوایتسر و رودلف بولتمان را تقریباً به طور دربست می‌پذیرد. این دو نفر به اعتبار تاریخی عهد جدید توجهی ندارند. علت دیگر آن است که تیلیش یک نظام را به وجود آورده است و همان‌طوری که کِنِت همیلتون[5] می‌گوید: «اگر نظام فکری تیلیش را به طور کلی در نظر بگیریم، آن را با انجیل مسیحی ناسازگار خواهیم یافت»[6].

این گفته ممکن است عجولانه باشد، اما در آن حقایقی وجود دارد. تیلیش با نظریهٔ خود در مورد وجود آغاز می‌کند و سپس انجیل را در این چارچوب قرار می‌دهد و هرچه را در آن جا نمی‌گیرد، دور می‌اندازد. این روش دارای نتیجه‌های فاجعه‌آمیز زیادی است.

تیلیش از یک طرف، فلسفهٔ مشکوکی را، که اعتبار آن روشن نیست و دارای پایه‌های مستحکمی هم نیست، بر مسیحیت تحمیل می‌نماید، چنان‌که مخالفان او معتقدند که او اصطلاح‌ها را بی‌دقت و توجه کافی به کار می‌برد. کتاب الهیات نظام‌مند به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که نظریهٔ وی در مورد وجود دارای ارزش است. نباید تصور

---

۱. ← همین کتاب، ص ۲۰۱.

2. G. H. Tavard 3. Christology

4. *Paul Tillich and the Christian Message* (Burns and Oates, 1962), p. 167.

5. Kenneth Hamilton

6. *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich* (SCM Press, 196), p. 227.

کنیم که چون این کلمه در زبان ما وجود دارد، حق داریم تمام هستی را جمع کنیم و آن را وجود بنامیم و فکر کنیم که با آن کل هستی را بیان کرده‌ایم. همین‌طور است اصطلاح‌هایی نظیر بُن وجود و قدرت وجود و بیگانه شدن از وجود. این نظریات که تمام نظام او بر آن‌ها بنا شده، بدیهی شمرده شده‌اند و تلاشی برای اثبات آن‌ها به عمل نیامده است. نتیجهٔ حاصله چندان مغایر با اندیشهٔ «همه‌خدایی» نیست. به راستی روشن نیست که تیلیش کلمهٔ خدا را به مفهوم مسیحی آن به کار می‌برد یا نه. آیا به تعلیم در مورد تثلیث اقدس توجه دارد؟ خدای وی به هیچ‌یک از معانی آشنا و سنتی شخصی نیست، بلکه یک موجودی با قدرتی فراگیر و عاقل است که ممکن نیست با انسان ارتباط صمیمانه برقرار نماید. نظر او در مورد وجود بیشتر شبیه نظری است دربارهٔ جهان تا در مورد خدایی که فراتر از جهان قرار دارد و از آن بی‌نیاز است. ما از تیلیش زیر عنوان کلی فلسفهٔ اگزیستانس یاد کردیم، زیرا بسیاری از آثار او به مسائل وجود مربوط می‌شود. با این همه، بسیاری از عقاید او شبیه اعتقاد به روح مطلق[1] قرن نوزدهم است. تیلیش یک اگزیستانسیالیست اصیل و ساده نیست. صحیح‌تر خواهد بود که او را یک ایدئالیست با پوشش اگزیستانسیالیسم بدانیم.

نظام فکری او علاوه بر این‌که از نظر فلسفی دارای نقص است، به اصول مربوط به عهد جدید هم توجهی ندارد. او از تعالیم مربوط به تجسد، کفاره و رستاخیز عیسی به طور سطحی می‌گذرد. هنگامی این موضوع کاملاً روشن می‌شود که تعالیم تیلیش را نکته به نکته با کتاب مقدس مقایسه نماییم.

عده‌ای معتقدند که تعالیم او به منزلهٔ پلی است بین پیام مسیحی و انسان متجدد. اما اگر انتقادهایی که به اندیشهٔ او شده است درست باشد، ما را به بن‌بست رهنمون می‌شود. فلسفه‌ای در مورد وجود را به انسان متجدد نسبت می‌دهد که بسیاری از متفکران غیردینی امروزی آن را نمی‌پذیرند و به علاوه، انجیل را ناقص می‌سازد. اشکال اصلی، در روش غلط تیلیش است. در الهیات پایهٔ اصلی عبارت است از مکشوف شدن خدا در مسیح به شرح مذکور در مدارک اولیه، یعنی کتاب مقدس.

1. absolute spirit

این اصل از نظر ماهیت ایمان مسیحی غیرقابل تغییر است.[1] حقایق کلامی حقایقی کلی نیستند که بتوان با تفکر در مورد زندگی به طور کلی به آن‌ها رسید. حقایق کلامی با آن‌که روشنگر جنبه‌های کلی زندگی است، اما در واقع کلام خداست که پلی به روشنایی است و تیلیش این موضوع را وارونه می‌سازد و اعتقاد خود در مورد حقیقت کلی را معیاری برای آزمایش مکاشفهٔ الهی قرار می‌دهد. وی با این کار مرتکب دو اشتباه بزرگ در دو سطح می‌شود: در سطح علمی، دربارهٔ موضوع مورد بررسی خود اشتباه می‌کند و در نتیجه کاملاً از روش‌های ناقص استفاده می‌نماید. در سطح دینی، خداپرستی مسیحی را به انواع گوناگون اندیشهٔ «همه‌خدایی» تبدیل می‌کند و در نتیجه به جای خدای زنده و حقیقی، خدای نامشخصی را معرفی می‌نماید.

این انتقادات، از نظر کسانی که تیلیش را فقط از طریق موعظه‌هایش می‌شناسند، ممکن است عجیب جلوه کند. در بعضی از موعظه‌های او نکته‌های بسیار عمیقی در مورد تعالیم مسیحی وجود دارد. در این موعظه‌ها تیلیش اغلب طوری سخن می‌گوید که گویا به حقیقی بودن وقایع مذکور در کتاب مقدس ایمان دارد. در تحلیل نهایی متوجه می‌شویم که دو تیلیش وجود دارد: تیلیش واعظ، که ظاهراً معتقد به اعتبار قسمت‌هایی از کتاب مقدس است و تیلیش دیگر، بنیانگذار نظامی که آن را از محتوای اصلی تهی می‌کند و چیزهای دیگری جای آن می‌گذارد. به قول پدر روحانی تاوارد «در عین حال که در الهیات تیلیش اعتقادات نادرستی وجود دارد، باید اعتراف نماییم که در موعظه‌های او ایمان مسیحی دیده می‌شود. تیلیش واعظ، به کلام خدا وفادارتر است تا تیلیش نظام‌ساز»[2].

۳
رادیکالیسم جدید

تجدید حیات رادیکالیسم

سخن گفتن از تجدید حیات رادیکالیسم[3] شاید گمراه‌کننده باشد. رادیکالیسم

1. Cf. (e. g.) Matthew 5:17ff.; 16:17; Luke 24:27; John 5:39-47; 1 Corinthians 1:15-31; 2 Corintians 3:12- 4:6; 1 Thessalonians 2:13f.; Hebrews 1:1f.; 1 Peter 1:25.
2. *Paul Tillich and the Christian Message*, p. 139.
3. a revival of radicalism

قدیمی قرن نوزدهم در چند دهۀ گذشته احتمالاً به حال احتضار درآمد، اما به هیچ وجه از بین نرفت. بعد از جنگ جهانی اول، بر اثر تمایلی جدید بـه الهـیات کـتاب مقدس، رادیکالیسم تا حدی فراموش شـد. شـاید بـتوان عـلت ایـن امـر را نـتیجۀ عکس‌العمل‌های الهیدانانی نظیر کارل بارت و امیل برونر [۱] در مقابل لیـبرالیسـم یـا آزاداندیشی دانست. علت دیگر آن، گرایش فزاینده به مطالعۀ کتاب مقدس هـم در میان پروتستان‌ها و هـم در مـیان کـاتولیک‌ها بـود. در دهـۀ ۱۹۵۰ عـده‌ای تـصور می‌کردند که الهیات لیبرال به پایان رسیده است. عدۀ دیگری هم عقیده داشتند که علاقه به مطالعۀ کتاب مقدس به این معنا نیست که دین به مفهوم کتاب مقدس را قبول داشته باشند و عده‌ای معتقدند که این دو بعد از مدتی بـه یـکدیگر نـزدیک خواهند شد.

در دهۀ ۱۹۶۰ رادیکالیسم در بریتانیا و امریکای شمالی تا حدی تجدید حیات یافت. این‌که گفتیم تا حدی، به این علت است که هنوز روشن نیست که وضع آینده چه خواهد بود. آنچه اتفاق افتاده در واقع این است که چند کتاب چاپ شده و در آن‌ها خواسته شده است که مسیحیت به گونه‌ای ارائه شود که برای تفکر غیردینی مفهوم‌تر باشد. این نویسندگان در مورد پیشنهادهایشان با یکدیگر تفاوت دارند، اما همگی تحت تأثیر الهیدانان اروپایی از شیوۀ سنتی نگرش و عملکرد مسیحیت اظهار نارضایتی می‌نمایند. این کتاب‌ها از جمله عبارتند از: گزارش سمپوزیوم کیمبریج [۲] و کتاب مسیحیت غیردینی [۳] به قلم پروفسور رانلد گرگور اسمیت [۴] در انگلستان و کتاب معنای غیردینی انجیل [5] به قلم پل وَن بیورن [۶] و آثاری از مکتب موسوم به «مرگ خدا» در امریکا. معروف‌ترین کتابی که در این زمینه نوشته شد، کتاب صمیمیت در مقابل خدا به قلم اسقف رابینسون است.[۷] بعدها کتاب‌هایی در تعدیل نظریات او انـتشار

---

1. Emil Brunner
2. *Cambridge Symposium Soundings*. Edited by A. R. Vidler (CUP, 1962).
3. *The Secular Meaning of the Gospel*. SCM Press 1963.
4. Ronald Gregor Smith
5. *Secular Christianity*. Collins, 1966.
6. Paul Van Buren
7. SCM Press, 1963.

یافت.[1] اما هیچ کدام به اندازهٔ این کتاب موفقیت‌آمیز نبود.

رادیکالیسم جدید دینی، مانند بیشتر انواع رادیکالیسم‌ها، نهضتی معترضانه است. هر چند برخی افراد پیشنهادهایی ارائه داده‌اند، اما هیچ برنامهٔ جامعی در مورد الهیات یا بشارت یا ادارهٔ کلیسا وجود ندارد، بلکه شامل اعتراض‌هایی علیه فعالیت‌های موجود است. از این نظر نهضتی انگل‌گونه است. البته با به کار بردن این اصطلاح نمی‌خواهیم این نهضت را خدشه‌دار سازیم؛ در واقع اصطلاح دیگری برای تشریح ماهیت این نهضت پیدا نکردیم، زیرا این نهضت در مرحلهٔ اول دارای ماهیت نارضایتی است و وجودش مدیون وجود آن چیزی است که به آن حمله می‌کند. همان‌طوری که می‌دانیم هیچ دودی بدون آتش وجود ندارد و قبل از این‌که دربارهٔ ارزش پیشنهادهای رادیکال‌های جدید قضاوت کنیم، بهتر است وضع را با دقت مورد بررسی قرار دهیم.

من به عنوان شخصی که مسافرت روحانی خود را از خصومت و شک در مورد مسیحیت شروع کرده است، می‌گویم که با بیشتر نکته‌هایی که رادیکال‌های جدید بحث خود را با آن‌ها آغاز می‌کنند، موافق هستم. مسیحیت سنتی اغلب مسیحیت را طوری ارائه می‌دهد که با زندگی جدید فاصلهٔ زیادی دارد. عبادت کلیسایی و جلسه‌های تبلیغی در فضایی از خوشبینی محافظه کارانه ارائه می‌شوند، آنچنان که این احساس را در انسان به وجود می‌آورد که قبول یا رد انجیل به خود انجیل مربوط نمی‌شود، بلکه به تجملات آن مربوط می‌شود. اغلب چنین وانمود می‌شود که قبول انجیل به منزلهٔ کناره گیری کامل از جهان است. قبول انجیل را به این معنا می‌دانند که در بخش اعظم امور زندگی روزمره شرکت و مداخله‌ای نداشته باشیم و در گوشهٔ خلوتی به زندگی پرهیزکارانهٔ خود ادامه دهیم. با توجه به این شرایط، رادیکال‌ها حق دارند بخواهند

---

1. *Christian Morals Today* (1964); *The Honest to God Debate: Some Reactions to the Book 'Honest to God'* edited by David L. Edwards, with a new chapter by its author John A. T. Robinson (1963); *The New Reformation?* (1965) (all SCM Press); *But That I Can't Believe* (Fontana, 1967); *Exploration into God* (SCM Press 1967).

که دربارهٔ ماهیت و جنبه‌های عملی مسیحیت تجدید نظر به عمل آوریم.

رادیکال‌های جدید از این هم جلوتر رفته و مطالبی در تشخیص درد و راه معالجهٔ آن ابراز داشته‌اند. شکست کلیساها در مورد تأثیر بر اکثریت مردم، باعث شده است که رادیکال‌های جدید این موضوع را مطرح کنند که باید در ماهیت انجیل و حتی در اعتقادات مربوط به خدا تغییراتی به عمل آوریم. در علوم غیردینی جایی برای خدا وجود ندارد و به همین دلیل بعضی از رادیکال‌های جدید تأکید می‌نمایند که برای موفقیت در تبلیغ، باید خدا را فدا سازیم. بسیاری از آن‌ها با بولتمان در مورد اسطوره‌زدایی موافق هستند.[۱] و می‌گویند که باید انجیل را از امور ماوراءالطبیعی آزاد سازیم و به صورت غیردینی عرضه کنیم. وقتی این کار را انجام دهیم نتیجه با نظریهٔ تیلیش در مورد وجود و آشتی با بُن وجود شباهت زیادی خواهد داشت.[۲] به آسانی می‌توان فهمید که رادیکال‌ها به چه چیزهایی حمله می‌کنند، اما آسان نیست بفهمیم می‌خواهند چه چیزی را جانشین کنند.

بونهافر

یکی از اسرارآمیزترین چهره‌ها در نهضت رادیکالیسم جدید، دیتریش بونهافر است که اخیراً شهرت خاصی پیدا کرده است. بونهافر در سال ۱۹۰۶ متولد شد. پدرش در برلین استاد روانپزشکی بود و چنین به نظر می‌آید که بونهافر جوان در هر رشته‌ای که مایل باشد می‌تواند موفقیت چشمگیری داشته باشد. در سن ۲۱ سالگی رسالهٔ دکترای خود را با عنوان شراکت مقدسین[3] تسلیم نمود.[۴] بعد از آن رسالهٔ دیگری تحت عنوان عمل و وجود[5] (۱۹۳۱)[6] برای استادی دانشگاه برلین تهیه نمود. با این همه، بونهافر خود را به کار دانشگاهی محدود نکرد. کارهای شبانی کلیسایی متعددی از جمله شبانی در انگلستان برای جماعات لوتری را نیز پذیرفت. در آغاز شروع

۱. ← همین کتاب، صص ۲۱۱ به بعد.
۲. ← همین کتاب، صص ۲۱۸ ـ ۲۲۱.

3. *Sanctorum Communio*
4. Collins, 1964.
5. *Act and Being*
6. Eng. tr. by Bernard Noble (Collins, 1962).

جنگ جهانی دوم برای سخنرانی به امریکا رفت، اما با وجودی که با هیتلر مخالفت علنی داشت، تصمیم گرفت به آلمان مراجعت نماید. تا مدتی از آزادی محدود برخوردار بود، اما حق نداشت در برلین موعظه و سخنرانی کند یا نوشته‌ای انتشار دهد. در مخالفت با هیتلر فعالیت شدیدی می‌کرد و با گروهی که در ژوئیه ۱۹۴۴ کوشش نافرجامی برای قتل هیتلر انجام داد رابطه داشت. خود بونهافر قبل از این جریان در آوریل ۱۹۴۳ زندانی شده بود. بعد از دو سال ماندن در زندان در آوریل ۱۹۴۵ به دار آویخته شد.

قبل از جنگ جهانی دوم بونهافر کتاب بهای شاگرد بودن[1] را انتشار داد[2] و سخنرانی‌های زیادی ایراد نمود.[3] مهم‌ترین آثار خود را در زندان به صورت یادداشت نوشت که بعدها دوستانش آن‌ها را جمع‌آوری و چاپ کردند. از آن جمله می‌توان کتاب اخلاق[4] و کتاب معروف نامه‌ها و مقاله‌هایی از زندان[5] را نام برد. مشکل می‌توان گفت که اگر بونهافر از مرگ نجات می‌یافت، چه می‌کرد، اما همین یادداشت‌هایی که در زندان نوشت مهم‌ترین خدمت او به رادیکالیسم بعد از جنگ بوده است.

دو نظر بونهافر که بسیار مهم است، عبارتند از: بالغ شدن جهان[6] و مسیحیت بدون دین[7]. نظر اول جدید نبود. کانت اطمینان داشت که در آستانهٔ چنین جهانی ایستاده است[8]، در واقع، علی‌رغم کوشش‌های وی، مردم اعتقاد خود به وجود خدا را ادامه دادند هر چند در پیروی از خدا چندان جدی نبودند. شکی نیست که بونهافر از

1. *The Cost of Discipleship*

2. Munich, 1937. Eng. tr. by R. H. Fuller (1948; revised and unabridged edition, 1959, SCM Press).

3. These are in process of being edited. Among those so far published are *Christology*, Eng. tr. by John Bowden (Collins, 1966) and *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1936*, I. *The Way to Freedom: Letters, Lectures and Notes, 1935-1939*, II, edited by E. H. Robertson (Collins, 1965-66).

4. *Ethics*. Edited by Eberhard Bethge, Eng. tr. by Neville Horton Smith (SCM Press, 1955; Fontana, 1964).

5. *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge (SCM Press, 1953; Fontana, 1959).

6. the world coming of age

7. religionless Christianity

۸. ← همین کتاب، صص ۹۶ به بعد.

این اعتقاد کانت مطلع بود، لیکن عقیده داشت که در زمان او دنیای جدید به این مرحله رسیده است. مقصودش این نبود که انسان جدید از نظر رفتار بالغ‌تر از گذشتگان است، بلکه می‌گوید که انسان جدید برخلاف گذشتگان تمام قیود الهی را از خود دور می‌کند و هیچ قدرتی را در خارج از خود نمی‌شناسد. این جریان از دورهٔ رنسانس به بعد ادامه یافته و اکنون زمان آن رسیده است که کلیسا به این امر توجه کند و بفهمد که انسان جدید با این فرض زندگی می‌کند که به خدا احتیاجی نیست. بونهافر در این مورد چنین می‌گوید:

> از یک طرف، دئیسم[1] دکارتی وجود دارد که مطابق آن دنیا ماشینی است که به‌خودی‌خود بدون دخالت خدا جلو می‌رود. از طرف دیگر، همه‌خدایی اسپینوزا وجود دارد که خدا را با طبیعت یکی می‌داند. در تحلیل نهایی، کانت یک دئیست است، و فیشته و هگل پیروِ همه‌خدایی. در همه جا این تمایل وجود دارد که مستقل بودن انسان و جهان تأیید شود... دیگر احتیاجی به خدا به عنوان فرضیه‌ای عملی در مورد اخلاق، سیاست و علوم وجود ندارد. همچنین در دین و فلسفه هم به چنین خدایی احتیاجی نیست (فویرباخ). به نام صداقت در مقابل عقل انسانی باید این فرضیه‌های عملی حتی‌الامکان به دور انداخته شود. عالم یا پزشکی که می‌خواهد به نصیحت اخلاقی بپردازد کار نامتجانسی انجام می‌دهد.[2]

تاکنون کلیسا برای دعوت مردم به توبه و ایمان به مسیح این فرض را مسلم می‌گرفت که همه وجود خدا را قبول دارند و تا حدی با موضوع دین آشنا هستند. دیگر این موضوع را نمی‌توان بدیهی شمرد. این سؤال همیشه فکر بونهافر را مشغول می‌ساخت: کلیسا از این‌جا به کجا خواهد رفت؟ در این مورد چنین می‌گوید:

> تمام موعظه‌ها و الهیات مسیحی ظرف نوزده قرن بر این فرض قرار داشت که انسان

---

۱. دئیسم (Deism) را می‌توان اعتقاد به خدای غیرفعال ترجمه کرد. پیروان این مکتب دنیا را مانند ساعتی می‌دانند که کوک شده باشد و به کار خود ادامه دهد، بی‌آن‌که احتیاجی به مداخلهٔ ساعت‌ساز وجود داشته باشد. ــ م.

2. *Letters and Papers from Prison*, p. 121.

«ذاتاً دیندار» است. آنچه ما مسیحیت می‌خوانیم همیشه نمونهٔ دین ـ احتمالاً نمونهٔ درستی از دین ـ بوده است. اگر یک روز روشن شود که «این فرض» حقیقت ندارد، بلکه نوعی ابراز وجود تاریخی و موقتی انسان است ـ یعنی اگر به مرحله‌ای برسیم که اصولاً دین نداشته باشیم و من تصور می‌کنم که اکنون به این مرحله رسیده‌ایم، زیرا اگر این‌طور نبود پس چرا این جنگ جهانی هیچ عکس‌العمل «دینی» به وجود نیاورد؟ در چنین وضعی «مسیحیت» چه وظیفه‌ای دارد؟[1]

بونهافر معتقد بود که ما باید در مورد عقیدهٔ خود دربارهٔ خدا تجدید نظر کنیم. در این مورد چنین می‌گوید:

دینی بودن انسان باعث می‌شود که انسان با یأس خود به قدرت خدا در جهان نگاه کند و تصور نماید که خدا *مانند* مکانیک *ماشین* است. کتاب مقدس به انسان تعلیم می‌دهد که خدا قدرت ندارد و رنج می‌کشد. فقط خدایی که رنج بکشد می‌تواند کمک کند. با توجه به این امر می‌توان گفت سیری که به آن اشاره کردیم و جهان در نتیجهٔ آن بالغ شد، عبارت بود از ترک نظریهٔ نادرست مربوط به خدا و تمهید محلی برای خدای کتاب مقدس، خدایی که با ضعف خود بر قدرت و مکان در جهان غلبه می‌کند. این باید نقطهٔ شروع برای تفسیر «دنیوی» ما باشد.[2]

از نظر بونهافر زندگی مسیحی به این معنا نیست که از دنیا کناره‌گیری نماییم، بلکه باید در آن کاملاً شرکت داشته باشیم. در هجده ژوئیهٔ ۱۹۴۴، یعنی یکی دو روز بعد از بیان این نظر، مقصود خود را شرح می‌دهد و می‌نویسد که مسیحی «دعوت شده است تا در جهان بی‌خدا و در رنج‌های الهی شرکت کند»[3] و اضافه می‌نماید:

مسیحی باید خود را به زندگی جهان خاکی از خدا پرتاب کند. بی‌آن‌که این بی‌خدایی را طور دیگری تفسیر نماید یا مفهوم آن را تغییر دهد. باید یک زندگی «دنیوی» داشته باشد و بدین‌طریق در رنج‌های الهی شرکت نماید. *می‌تواند* یک

---

1. Ibid., p. 91. 2. Ibid., p. 122. 3. Ibid., p. 122.

زندگی دنیوی خالی از هر نوع دین کاذب و تعهدهای آن داشته باشد. مسیحی بودن به این معنا نیست که به شیوه‌ای دیندار باشیم یا (به عنوان گناهکار یا توبه کار یا یک قدیس) ریاضت پیشه سازیم، بلکه به این معنا است که انسان باشیم. آنچه انسان را مسیحی می‌سازد یک عمل دینی نیست، بلکه عبارت است از پذیرفتن رنج‌های الهی در زندگی این جهان.[1]

این انعکاسی است از نظر بونهافر قبل از جنگ مبنی بر این‌که برای مسیحی لطف یا فیض[2] به آسانی دست‌یافتنی نیست.[3] هر چند فیض الهی ارزانی می‌شود، اما ما را از تمام تعهدها آزاد نمی‌سازد. خلاف آن صحیح است. فیض عبارت است از «حقانیت گناه، بی‌حقانیت گناهکار». در مقابل، «فیض گرانبها»[4] به این دلیل «گرانبهاست که ما را به پیروی دعوت می‌کند و به این دلیل فیض است که ما را به پیروی عیسی مسیح دعوت می‌نماید. به این دلیل گرانبهاست که به قیمت زندگی انسان تمام می‌شود و به این دلیل فیض است که به انسان یگانه زندگی واقعی را عطا می‌کند. گرانبهاست، زیرا گناه را محکوم می‌نماید و فیض است، زیرا به قیمت جان پسر خدا تمام شده است»[5]. این فیض باید در جهان به طور عملی نشان داده شود. این ما را به نظریه‌ای در مورد کلیسا راهنمایی می‌کند که بونهافر امیدوار بود در کتاب دیگری مورد بحث قرار دهد، اما فرصت آن را پیدا نکرد. خلاصهٔ آن این است: «کلیسا وقتی واقعاً کلیساست که به‌خاطر انسانیت وجود داشته باشد»[6].

به آسانی می‌توان نقل‌قول‌های زیادی از آثار بونهافر ارائه کرد. این نقل‌قول‌ها نشان می‌دهد که این نظریات در دست رادیکال‌ها چگونه به سلاح‌های قوی تبدیل شدند. بونهافر در بهار ۱۹۴۴، که غالب فرضیات تندروانه‌تر او روی کاغذ آمده بود، اظهار داشت که بولتمان در مورد اسطوره‌زدایی به اندازهٔ کافی جلو نرفته است.[7] ولی دلایلی که برای این گفته ارائه نمود خیلی جالب توجه است: «بولتمان خود را با

1. Ibid., p. 123.
2. cheap grace
3. *The Cost of Discipleship*, pp. 35- 47.
4. costly grace
5. Ibid., pp. 35-37.
6. *Letters and Papers From Prison*, p. 166.
7. Ibid., p. 94.

نظریات اسطوره‌ای مشغول کرده بود و در واقع یک لیبرال به سبک قدیمی بود که می‌خواست خدا را از معجزات جدا کند». بونهافر برعکس او، می‌خواهد آن‌ها را به مفهوم غیردینی تفسیر نماید.

آیا بونهافر رادیکال بود؟ پاسخ به این پرسش از حوصلهٔ کتاب حاضر خارج است. به طور کلی به نظر من در مورد رادیکال بودن بونهافر اغراق شده است. شکی نیست که نظر او در مورد خدای ضعیف و رنجبر، نوع جدیدی از دئیسم است که طبق آن در واقع خدا هیچ کار مثبتی انجام نمی‌دهد، اما تفاوت در این است که خدا در کارها شرکت می‌کند و مانند همهٔ ما رنج می‌کشد. البته اسقف رابینسون، بونهافر را از همفکران خود می‌شمارد و در کتاب خود به نام صمیمت در مقابل خدا نظریهٔ مسیحیت بی‌دین را ارائه می‌دهد[1] و بعضی از کسانی که بونهافر را خوب می‌شناسند معتقدند که اسقف رابینسون عقاید بونهافر را به طور صحیح منعکس نکرده و به زندگی و فکر او توجه ننموده است.[2] به هیچ وجه نمی‌توان قبول کرد که بونهافر در فکر نابود کردن مسیحیت سازمان‌یافته بود. حرف او این بود که کلیسا دیگر نباید بعضی چیزها را بدیهی بشمارد. او آن چیزی را تأکید نمود که در تمام صفحه‌های اناجیل و عهد عتیق تأکید شده است و آن این‌که مسیحیت باید در زندگی نشان داده شود. ایمان باید به عمل تبدیل شود، نه به مفهوم مقدس‌نمایی، بلکه به طریقی که در تمام قسمت‌های زندگی تأثیر نماید. بونهافر روشن نساخت که این طریق چیست، اما روشن است که نمی‌خواهد خدا را از بین ببرد. همچنین نمی‌خواهد خدا را با طبیعت، جهان یا زندگی یکی بسازد، بلکه مایل است «زمینه را برای خدای کتاب مقدس آماده کند». این ایمان قوی او به دین خدا در بسیاری از بیانات، دعاها و تفکرات او در زندان به روشنی دیده می‌شود.

در دهه‌های اخیر بونهافر به پیشوای رادیکالیسم و الهیدان مد روز تبدیل شده

---

1. *Honest to God,* pp. 36-39 and *Passim*.

2. Cf. Julius Rieger, *Dietrich Bonhoeffer in England* (Lettner - Verlag, Berlin, 1966). Rieger has also contributed to the symposium *I knew Dietrich Bonhoeffer* (Collins, 1967).

است. مطمئن نیستیم که خودش این دو چیز را می‌پذیرفت و اگر زنده می‌ماند و به قول گرهارت ابلینگ[۱] از بوخنوالت[۲] و فلوسنبورگ[۳] نجات می‌یافت، چه عقایدی ابراز می‌داشت.[۴] شاید نظر کارل بارت از همه صحیح‌تر باشد. در سمپوزیوم بونهافر با عنوان جهان بالغ[۵]، کارل بارت دربارهٔ بونهافر (که او را شخصاً می‌شناخت) چنین می‌گوید: «شخص احساساتی و متفکری رؤیایی بود که ناگهان فکری او را به خود جلب می‌نمود و او آن را به صورت بسیار جالبی بیان می‌داشت و سپس بعد از مدتی با اضافه کردن توضیحاتی آن را عوض می‌کرد»[۶]. کارل بارت ضمناً اضافه می‌کند: «چه مرد صمیمی و غنی و در عین حال عمیق و آشفته‌ای در مقابل خود داریم که ما را شرمسار می‌سازد و در عین حال تسلی می‌دهد»[۷].

صمیمیت در مقابل خدا

اگر در مورد رادیکال بودن بونهافر شک وجود داشته باشد، در مورد رادیکال بودن اسقف رابینسون هیچ شکی وجود ندارد. رادیکالیسم او فقط در اواخر زندگانیش روشن شد. بعد از جنگ جهانی دکتر جان رابینسون به عنوان یک متفکر مستقل مسیحی با انتشار آثاری مانند جسم مسیح: بررسی الهیات پولس[۸] (۱۹۵۲) و عیسی و رجعت او[۹] (۱۹۵۷) برای خود شهرتی کسب کرد. وی به عنوان رئیس کالج کلئر[۱۰] کیمبریج مطالعه‌هایی در مورد آیین نماز انجام داده بود. هر چند بعضی از عقاید وی جنبهٔ لیبرالی داشت، اما فقط با توجه به گذشته است که می‌توان عوامل رادیکالیسم را در کتاب صمیمیت در مقابل خدا مشاهده کرد.[۱۱] عقاید مذکور در این کتاب وقتی

---

1. Gerhard Ebeling 2. Buchenwald 3. Flossenburg
4. *Word and Faith*, Eng. tr. by James W. Leitch (SCM Press, 1963), p. 102.
5. Edited by Ronald Gregor Smith (Collins, 1967).
6. *World come of Age*, pp. 89f. 7. Ibid., p. 89.
8. *The Body: A Study in Pauline Theology* 9. *Jesus and his Coming*
10. Clare College
11. In 1966 a Roman Catholic scholar, Richard P. McBrien, published his doctorate thesis on *The Church in the Thought of Bishop John Robinson* (SCM ←

توجه مردم را جلب کرد که روزنامهٔ ابزرور[1] در شماره ۱۷ مارس ۱۹۶۳ مقاله‌ای در مورد آن با عنوان «تصور ما در مورد خدا باید از بین برود»[2] چاپ کرد. این مقاله مربوط به این کتاب کوچک ۱۵۰ صفحه‌ای بود. حتی در آن زمان هم هیچ کس نمی‌توانست حدس بزند که این کتاب یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌های جهان (البته بعد از کتاب مقدس) خواهد بود. فروش آن از یک میلیون جلد هم تجاوز کرده است.

یکی از علل این امر سلیس بودن کتاب است و رابینسون مطلبی راکه تا آن زمان فقط الهیدانان از آن اطلاع داشتند، به طرز جالبی برای خوانندگان معمولی توضیح داده بود. در واقع اسقف رابینسون مطلب چندان جدیدی نگفته بود. غالب مطالب همان رادیکالیسم قرن نوزدهم بود که از زمان بولتمان، تیلیش و بونهافر، به عنوان سه متکلم مهم قرن بیستم به طرز جدیدی بیان شده بود. یکی از دلایل تازگی این کتاب آن بود که کسی برای اولین بار این سه متکلم را با هم در یک مجموعه آورده و نظریات آن‌ها را در هم ادغام نموده بود[3]، اما مهم‌ترین دلیل این بود که نویسنده در عین حال اسقف یک کلیسای رسمی بود و این امر به کتاب رسمیت بیشتری می‌داد.

رابینسون کتاب خود را با این موضوع شروع می‌کند که اعتقاد به خدایی که «بر فراز ما» (خواه از نظر فیزیکی، متافیزیکی یا استعاری) قرار دارد، عقیده‌ای قدیمی، بی‌معنا و غلط است.[4] بخش زیادی از کتاب صرف تشریح این موضوع شده است و به طور طنزآمیز چنین پرسش‌هایی نیز مطرح می‌شود: «اگر فرض کنیم که چنین وجود برتری که 'بر فراز ما' قرار دارد، فقط تصویری از مردی پیر در آسمان باشد، در آن صورت نظر ما چه خواهد بود؟ اگر فرض کنیم که ایمان به خدا به این معنا نباشد که خدا یک 'وجود واقعی' است، و همان‌طوری که در مورد وجود زندگی در کرهٔ مریخ

→

Press) with a commendatory foreword by Bishop Robinson himself. In it he attempted to show how *Honest to God* fitted into Dr. Robinson's other writings.

1. *The Observer* 2. 'Our Image of God Must Go'

3. In a newspaper interview with Ved Mehta, subsequently published in *The New Theologian* (Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 79f.), Dr. Robinson agreed with this suggestion. 4. *Honest to God*. pp. 11ff.

اطمینان نداریم، در مورد خدا هم اطمینان نداشته باشیم چه خواهد شد؟»[1]. وی سپس اظهار می‌دارد که اعتقاد به خدایی که ورای ما قرار دارد، برای او چندان جالب نیست.[2] تمام این مطالب برای آن است که راه برای این پرسش هموار شود: «آیا اعتقاد به خدا به پایان خواهد رسید؟»[3]، و سپس با نظریاتی که از تیلیش، بولتمان و بونهافر در این کتاب نقل می‌شود، به این سؤال جواب می‌دهد.

از تیلیش این عقیده را می‌پذیرد که خدا «وجودی نیست که 'بر فراز ما' قرار دارد و در آسمان‌ها خیلی از ما دور است و ما مجبور هستیم وجود او را به خودمان بقبولانیم، بلکه در واقع خدا پایه و اساس وجود ماست»[4]. خوانندهٔ معمولی ممکن است به این فکر بیفتد که اعتقاد به پایه و اساس وجود هم به همان اندازه مشکل است، اما دکتر رابینسون برای اطمینان وی جمله‌ای از موعظهٔ تیلیش نقل می‌نماید که این اعتقاد عبارت است از «دغدغهٔ نهایی انسان» و عبارت است از «آنچه آن را کاملاً جدی می‌گیرید ... ، زیرا اگر بدانید که خدا به معنای عمق است دربارهٔ او چیز زیادی می‌دانید و نمی‌توانید خودتان را ملحد یا بی‌دین محسوب کنید، زیرا نمی‌توان تصور کرد یا گفت: زندگی عمق ندارد و سطحی است. وجود فی‌نفسه دارای عمق نیست. اگر جداً این حرف را بگویید ملحد هستید در غیر این صورت، ملحد نیستید. شخصی که از عمق اطلاع دارد از خدا اطلاع دارد»[5]. این قسمت یکی از جنجال‌برانگیزترین قسمت‌های کتاب است. بعداً در این باره توضیح خواهیم داد.

دکتر رابینسون از بولتمان موضوع اسطوره‌زدایی را اخذ کرد[6] و مانند بونهافر معتقد بود که بولتمان در این زمینه به اندازهٔ کافی جلو نرفته است.[7] باید توجه داشته باشیم که دنیا بالغ شده است و اعتقاد به خدایی که مانند خدای مکانیک بر فراز سر ما قرار دارد را قبول ندارد و طوری زندگی می‌کند که مثل این‌که خدا نیست. باید یک مسیحیت «دنیوی» و بدون دین داشته باشیم. «اگر مسیحیت می‌خواهد به زندگی

---

1. Ibid., p. 17.
2. Ibid., p. 19.
3. Ibid., pp. 29- 44.
4. Ibid., p. 22.
5. Ibid; cf. above on Tillich, pp. 194f.
6. Ibid., pp. 23ff.;

قس: همین کتاب، صص ۲۱۰ به بعد.

7. Ibid., p. 35;

قس: همین کتاب، ص ۲۲۸.

خود ادامه دهد، با جلب مجدد انسان غیردینی باید هر چه زودتر او را از این طرز فکر، یعنی الهیات خاص یا لوگوس در مورد خدا، جدا سازیم و جداً فکر کنیم که در جای آن چه بگذاریم»[۱].

طرز فکری که اسقف رابینسون به آن اشاره می‌نماید عبارت است از اعتقاد بـه وجود «یک شخص برتر، چیزی که به خودی خود وجود دارد و دارای خیر و قدرت بی‌حد است و مانند انسان‌های دیگر با ما ارتباط برقرار می‌کند»[۲]. «به جای این خدای سنتی مسیحی، که از کائنات جداست و بر فراز آن قرار دارد، اسقف می‌خواهد بگوید که 'حقیقت در عمیق‌ترین مفهوم خود، شخصی است' و در ساختار کائنات، تشخص دارای اهمیت نهایی است. در روابط شخصی بهتر از هر جای دیگری به غایی‌ترین مفهوم وجود می‌رسیم»[۳]. معلوم نیست که این جملات تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر هستند یا تکرار مطلب واحد با کلمه‌هایی متفاوت. احتمال دارد که دو جملهٔ اخیر راه فراری باشند از نظریهٔ «همه‌خدایی» که در جملات قبل وجود دارد. با این همه، در نظریاتی که بیان می‌شود تأکید شدیدی بر همه‌خدایی دیده می‌شود. وی با نظر موافق، این جملهٔ فویر باخ را نقل می‌نماید: «صحبت کردن دربارهٔ تشخص خدا به این معناست که تشخص را ذات اصلی او می‌دانیم»[۴]. رابینسون ایمان بـه خـدا را چـنین تـعریف می‌کند: «اعتماد یا اعتماد باورنکردنی به این‌که وقتی خودمان را به طور کـامل بـه محبت تسلیم می‌کنیم محدود نمی‌شویم، بلکه 'پذیرفته مـی‌شویم'، زیـرا مـحبت اساس وجود ماست و در آن 'مأمن' نهایی خود را می‌یابیم»[۵]. در نتیجه، گزاره‌های الهیاتی «تشریح 'عالی‌ترین وجود' نیستند، بلکه تحلیل ژرفنای روابط شخصی، یا به عبارت دیگر تحلیل ژرفنای تمام تجربه‌هایی است که 'بـا مـحبت تـفسیر شـده باشند!' همان‌طور که تیلیش تأکید می‌نماید'الهیات آن چیزی است که دغدغهٔ نهایی ما باشد'. یک گزاره نه به این دلیل 'کلامی' است که به وجود خاصی به نام 'خدا' مربوط می‌شود، بلکه به این دلیل است که در مورد مفهوم وجود پرسش‌های نهایی

---

1. Ibid., p. 43.
2. Ibid., p. 48.
3. Ibid., pp. 48f.
4. Ibid., p. 49, quoting *The Essence of Christianity*, p. 97.

دربارهٔ فویر باخ ← همین کتاب، صص ۱۴۵ به بعد.

5. Ibid., p. 49.

مطرح می‌نماید ... و می‌گوید خدا، یعنی این‌که حقیقت و واقعیت غایی در 'عمق همه چیز'، محبت است»[1].

این طرز فکر جدید دربارهٔ خدا، اساس برنامهٔ اسقف رابینسون دربارهٔ «اصلاحات جدید» را تشکیل می‌دهد. در کتابی که با همین عنوان انتشار داد، این اعتقاد را به جنبه‌های مختلف قانون‌ها و عمل کلیسا ارتباط می‌دهد. بحث در این مورد از موضوع این کتاب خارج است. با این همه، مناسب است مدتی تأمل نماییم که اسقف رابینسون چگونه این اعتقاد را در کتاب صمیمیت در مقابل خدا به سه جنبهٔ ایمان مسیحی، یعنی شخصیت مسیح، عبادت و اخلاق، مربوط می‌سازد. یک فصل کامل را به هر یک از این سه موضوع اختصاص داده است.

دکتر رابینسون در مورد شخصیت مسیح از همان روش، یعنی پرسش‌های طنزآمیز و فصاحت بیان، جهت آماده ساختن خواننده استفاده می‌نماید. او با احتیاط به منظور حفظ خود اعلام می‌دارد که اعتقاد مسیحیت سنتی مبنی بر این‌که مسیح هم خدای کامل بود و هم انسان کامل «دارای هیچ استثنائی نیست، مگر این استثنا که سخن گفتن در مورد آن مسئله را حل نمی‌کند، بلکه صرفاً به تبیین آن می‌پردازد»[2]. این احتیاط به سرعت کنار گذاشته می‌شود و روشن می‌شود که تفسیر چندان جدیدی هم از اعتقاد مسیحیت سنتی نیست، بلکه آن را با ریشه و شاخه‌هایش محکوم می‌نماید. به طور دقیق‌تر می‌توان گفت، نظری که دکتر رابینسون ارائه می‌کند، شکل جدید همان نظری است که توسط کلیسای اولیه به علت عدم مطابقت با حقایق کتاب مقدس مردود شناخته شد.

به هر حال، این امر مانع نمی‌شود از این‌که اسقف رابینسون ادعا کند: «دیدگاه ماوراءالطبیعی در مورد جسمیت یافتن مسیح هرگز ممکن نیست خود را از این فکر خلاص سازد که شاهزاده‌ای در لباس پسری فقیر ظاهر شد. این پسر فقیر هر قدر هم بینوا باشد، باز هم شاهزاده است و موضوع مهم هم همین است. فرض کنید که اعتقاد به «خدایی» که در وجه «پسر خود» برای «ملاقات» جهان آمده است، مانند

---

1. Ibid., p. 49. 2. Ibid., p. 65.

داستان‌های شاهزاده‌ای افسانه‌ای باشد. فرض کنیم دنیای دیگری وجود نداشته باشد که «مرد آسمانی» از آن‌جا بیاید. فرض کنیم این افسانهٔ مسیحی (یعنی حمله 'از آن جهان' به 'این جهان') که در داستان (میلاد عیسی اهل ناصره[۱] وجود دارد، حقیقت نداشته باشد. آیا برای مواجهه با این وضع آماده هستیم؟»[۲].

در واقع، تنها راهی که در برابر ما می‌ماند، عبارت است از تجدید نظر در اعتقاد آزاداندیشانهٔ قدیمی در مورد عیسی، به عنوان انسان کامل، که به خدا خیلی نزدیک بود[۳] و این خود از بدعت‌های قرون اولیهٔ مسیحیت است. اگر نپذیریم که عیسی خدا بود، اعتقاد خواهیم داشت که وی انسان کاملی بود که به خدا بسیار نزدیک بود. علی‌رغم رابینسون، بدعتکاران اولیه قبول داشتند که عیسی به نوعی در الوهیت شرکت داشته است و آزاداندیشان هم ایمان داشتند که عیسی انسان خوبی بود. او می‌گوید: «عیسی پنجره‌ای به سوی خداست»[۴]. «عیسی... با شفافیت خود خدا را مکشوف می‌سازد، زیرا 'در خودش' هیچ است»[۵]. این عقیده به منزلهٔ کلیدی است برای مسئلهٔ کفاره. هیچ ربطی به این عقیدهٔ «اسطوره‌ای» ندارد که عیسی مجازات انسان برای گناه را بر خود گرفته است[۶]، بلکه «با تسلیم کامل افراد به محبت است که عیسی نشان می‌دهد که محبت اساس وجود انسان است»[۷].

وقتی به موضوع دعا و اخلاق می‌رسیم، اسقف رابینسون اعلام می‌دارد که «این‌ها داخل و خارج یک چیز هستند؛ هر دو را از نظر مسیحیت می‌توانیم این‌طور تعریف کنیم که عبارتند از ملاقات با نامشروط در مشروط از طریق رابطهٔ شخصی نامشروط»[۸]. دعا جدا شدن از این دنیا نیست تا به آن وسیله خودمان و علائق خودمان را به وجودی که ماورای ما قرار دارد، تسلیم کنیم.[۹] شفاعت «ممکن است فقط پند گرفتن از تذکر جدی انگاشتن دیگری باشد»[۱۰]. همچنین اخلاق (که زیر

---

1. Nazareth　　2. Ibid., p. 67.

۳. ← همین کتاب، صص ۱۶۷ ـ ۱۷۳.

4. *Honest to God*, p. 71.　　5. Ibid., p. 73.

6. Ibid., pp. 78f.　　7. Ibid., p. 75.　　8. Ibid., p. 105.

9. Ibid., pp. 91ff.　　10. Ibid., p. 99.

عنوان «اخلاق جدید» مورد بحث قرار گرفته) نباید بر اساس «قانون‌های 'درجهٔ دوم' نازل‌شده از خدا استوار شود»[1]. نباید تصور کنیم که این قانون‌ها «به طور عینی و به گونه‌ای تغییرناپذیر» صادر شده و «بر کائنات مرقوم است»[2]. «هیچ قانونی وجود ندارد مگر محبت»[3]. «یگانه شر واقعی، عدم محبت است»[4].

این امور ما را به نظر جدید در مورد رفتار انسانی رهنمون می‌شود که اخلاق وضعیت[5] نام دارد.[6] هیچ نوع قانون‌های عینی وجود ندارد که همیشه معتبر باشد. هیچ نظام جامع اخلاقی موجود نیست. هیچ وقت نمی‌توان گفت (همان‌طوری که اسقف رابینسون بعدها می‌گوید) طلاق همیشه غلط است. همچنین هیچ وقت نمی‌توان گفت (هر چند اسقف از گفتن چنین سخنانی خودداری می‌نماید) دزدی یا مثلاً قتل و زنا همیشه نادرست است. همه چیز نسبی و تابع شرایط است. درستی یا نادرستی هر عملی بستگی به موقعیت و شرایط آن دارد.

نظر او در مورد مسائل اخلاقی با نظر وی دربارهٔ خدا ارتباط دارد و در واقع ما را به یک اصل اساسی می‌رساند و در عمل مبتنی بر احتیاج‌های ظاهری زمان است. می‌توان عقاید اسقف را به طور کلی «تعالیم معطوف به وضعیت» بخوانیم، زیرا در مورد آن با توجه به مکاشفهٔ الهی تصمیم گرفته نمی‌شود، بلکه نتیجهٔ عقایدی است که به نظر اسقف، مردم متجدد تحت تأثیر شرایط زندگی خود می‌پذیرند.

در عصر جدید کمتر کتابی مانند صمیمیت در مقابل خدا تا این حد مورد انتقاد و اظهار نظر قرار گرفته است. بعضی از کتاب‌ها مانند کتاب خود را از بت‌ها دور نگاه دارید[7] پکر[8] کوتاه و صریح بوده‌اند.[9] کتاب صمیمیت و خدا[10] به قلم ماریسون[11]، از

1. Ibid., p. 106.
2. Ibid., p. 107.
3. Ibid., p. 116.
4. Ibid., p. 118.
5. situation ethics
6. In developing this idea the bishop appeals to the work of the American scholar Joseph Fletcher. Since then Professor Fletcher has further expanded his views in *Situation Ethics: The New Morality* (SCM Press, 1966) and *Moral Responsibility* : *Situation Ethics at work* (SCM Press, 1967).
7. *Keep Yourselves from Idols*
8. J. I. Packer
9. Church Book Room Press, 1963.
10. *Honest and God*
11. J. M. Morrison

عالمان کلیسای اسکاتلند[1]، پاسخ مفصل‌تری به پرسش‌ها است.[2] بسیاری از نظریات و مقاله‌ها در کتابی با عنوان مباحثه در مورد صمیمیت در مقابل خدا[3] به قلم دیوید ادواردز[4] به چاپ رسید. نظر کلیسای انگلوکاتولیک[5] در کتاب به خاطر مسیح[6] به قلم فیلدینگ[7] تشریح شد.[8] اسقف اعظم کنتربری نظر خود را در کتاب صورت قدیم و جدید[9] بیان داشت.[10] هر چند وی بعضی از عقاید رابینسون را مورد انتقاد قرار داد، اما مثل این بود که قصد اصلی وی مرهم گذاردن بر زخم‌ها بود. مهم‌ترین پاسخ از سوی فیلسوف و الهیدان انگلوکاتولیک، پروفسور ماسکال، در کتاب غیردینی شدن مسیحیت[11] داده شد، که نه فقط به اسقف رابینسون بلکه به طور کلی به تجدید حیات رادیکالیسم مربوط می‌شد.

در حالی که می‌توان از اسقف رابینسون به پاس جسارت بیش از حد و شکوهٔ او از این‌که راست‌کیشی عقیم و بی‌معنا شده است تقدیر کرد، اما باید گفت که بیشتر استدلال‌های او طوری است که به قول معروف هم می‌خواهد شیرینی خود را بخورد و هم آن را نگاه دارد. برای نمونه می‌توان بحث او در مورد «اخلاق جدید» را ذکر کرد. با این موضوع کاری نداریم که نظر وی در واقع همان عقاید مکتب‌های ضداخلاقی قدیمی است که به صورت جدیدی جلوه‌گر شده‌اند. در بحث‌های اسقف نکته‌های زیادی در تأکید این فرمایش مسیح وجود دارد که دومین حکم عظیم الهی عبارت است از این‌که همسایهٔ خود را مثل نفس خود محبت نماییم.[12] وی به حق متوجه است که چرا باید کاری را آگاهانه انجام دهیم (یا انجام ندهیم). اشکال واقعی در مورد نظر اسقف دربارهٔ اخلاق جدید این است که کوشش می‌کند اخلاق را فقط در محبت خلاصه کند و از این نکته غفلت می‌ورزد که مردم باید در مقابل قدرتی که بالاتر از

---

1. Church of Scotland
2. Saint Andrew Press, Edinburgh, 1966.
3. *The Honest to God Debate*
4. David Edwards
5. Anglo-Catholic
6. *For Christ's Sake*
7. O. Fielding
8. Religious Education Press, 1963.
9. *Image Old and New*
10. SPCK, 1963.
11. *The Secularisation of Christianity* . Darton, Longman and Todd, 1965.
12. Matthew 22:39; Mark 12:31; Luke 10:27.

آن‌هاست مسئولیت داشته باشند. در واقع، در انجام هیچ‌یک از این دو موفق نمی‌شود. وقتی می‌گوید «هیچ قانونی وجود ندارد مگر محبت» همان مسئلهٔ قدرت خارجی را مطرح می‌سازد که خودش در صدد تکذیب آن است. اعتقاد به محبت لزوماً به این معنا نیست که وظیفه داریم محبت نماییم. نمی‌توان گفت که چون مردم وجود دارند، پس باید به آن‌ها محبت کرد، مگر این‌که قدرتی بالاتر از ما وجود داشته باشد که به ما بگوید باید این کار را انجام دهیم. در عمل وقتی مردم می‌گویند که دزدی، زنا و قتل بد است و کمک به دیگران خوب است، به وجود چنین قدرتی توجه دارند. این به نوبهٔ خود این مسئلهٔ مهم را مطرح می‌سازد که این قدرت با ما تفاوت دارد و این همان نظری است که وی جداً می‌خواهد آن را به فراموشی بسپارد. ضمناً نباید از این نکته غافل باشیم (هر چند عده‌ای آن را جداً تکذیب می‌نمایند) که مردم به این نکته توجه دارند که در مقابل خدایی مسئول هستند که به آن‌ها هستی بخشیده و خدمت به او همان‌طوری که عیسی می‌فرماید، اولین حکم الهی است.[1]

ما باید از پرداختن به جزئیات بنیان انجیلی راست‌کیشی مسیحی در مورد شخصیت عیسی بر اساس کتاب مقدس خودداری نماییم.[2] به اندازهٔ کافی در مورد این نکته بحث کردیم که از نظر اسقف رابینسون (اعم از این‌که صحیح باشد یا غلط) بیان جدیدی از اعتقادات راست‌کیشی مسیحی نیست، بلکه انکار کامل آن است. برای جزئیات بیشتر، خوانندگان گرامی باید به کتاب‌های مربوطه مراجعه نمایند.

در تحلیل نهایی می‌توان گفت که موفقیت یا شکست موضع اسقف رابینسون مربوط است به نظر او در مورد خدا و روشی که برای تبیین این نظر به کار می‌برد. کتاب او نه حاصل تحلیلی دقیق در مورد اساس ایمان مسیحی مردم است و نه حتی بررسی دقیق ایرادهایی که به این ایمان وارد است. در هیچ قسمتی کوشش به عمل نمی‌آورد که نظر کتاب مقدس در مورد مکاشفهٔ الهی و شهادت نویسندگان کتاب مقدس دربارهٔ خدا را به طور جدی مورد بحث قرار دهد. برعکس، با نظر طنزآمیز در

---

1. Matthew 22:37f; Mark 12:30; Luke 10:27.

۲. تلاش کرده‌ام تا خلاصه‌ای از این مطلب را در کتاب کارل بارت و پیام مسیحی (Karl Barth and the Christian Message (Tyndale Press, 1967), pp. 67-76 ← ارائه نمایم).

مورد خدایی که «در آن بالا» وجود دارد بحث می‌نماید و خودش اقرار می‌کند که این یک اصطلاح نمادین است. به جای آن پیشنهاد می‌کند که مفاهیم عمق یا ژرفنا و هدف غایی و اساس وجود را قرار دهیم. هیچ ایرادی بر این اصطلاح‌ها وارد نیست، اما طرز به کار بردن آن‌ها مهم است. عمق در کتاب مقدس دارای مفهوم مجازی مهمی است و تکمیل‌کنندهٔ مفهوم بلندی می‌باشد. دو اصطلاح دیگر هم بسیار خوب هستند و ارزش آن‌ها به طرز به‌کار بردنشان مربوط می‌شود. در این‌جاست که مهارت فلسفی دکتر رابینسون (یا طرز فکر گیج‌کنندهٔ او) باز هم خود را نشان می‌دهد. اگر مقصودش این باشد (که ظاهراً هم این‌طور است) که ما خدا را در عمق تجربه‌های خود و در چیزهایی که برای ما خیلی مهم هستند می‌شناسیم، این همان اعتقاد راست‌کیشی مسیحی است که وی آن را به باد تمسخر می‌گیرد. خدا هنوز هم در خارج است و با طبیعت تفاوت دارد. یا اگر مقصود او همان‌طوری که به نظر می‌رسد واقعاً این است که خدا با ژرفنای وجود و با دلبستگی‌های ما یکی است و ماورای آن‌ها خدایی وجود ندارد و «حقیقت غایی و 'ژرفنای اصلی' همان محبت است» (حالا هر تفسیری که می‌خواهیم برای آن داشته باشیم)، در این صورت او یا پیرو همه‌خدایی الحادی است یا پیرو الحاد همه‌خداباورانه. کلمهٔ خدا دارای این مفهوم خواهد بود که تمام کائنات تشخص دارند.

در این‌که آیا چنین اعتقادی ممکن است از زوال مسیحیت جلوگیری کند، شک وجود دارد. از آن مشکوک‌تر پایه‌های این اعتقاد است. همان ایرادهایی بر این اعتقاد وارد است که بر تیلیش و ایدئالیسم قدیمی نیز وارد بود.[1] اما شواهدی در دست است که اسقف رابینسون دیگر چنین عقایدی ندارد و در کتاب مباحثه در مورد صمیمیت در مقابل خدا اقرار کرده است که اعتقاد به یکی بودن مفهوم ژرفنا و غایت قصوا با خداوند «نادرست است، زیرا تجربه در مفهوم عمق به تنهایی حداکثر این نتیجه را دارد که یک معرفت غیرآگاهانه در مورد خدا به ما می‌دهد»[2]. همچنین اعتراف

---

۱. ← همین کتاب، صص .

2. *The Honest to God Debate*, p. 261. The phrase is that of Dr. D. D. Evans, but Dr. Robinson accepts it as a valid criticism.

می‌نماید که عملاً نمی‌تواند اساس وجود خود را ستایش کند. «قاطعانه باید بگویم که من نه اساس وجود خود، بلکه خدا به عنوان پدر را ستایش می‌کنم»[1]. اگر این‌طور باشد، عقاید گستاخانهٔ قبلی چه می‌شود؟ چنین به نظر می‌رسد که اسقف رابینسون از مواضع افراطی، که در کتاب *صمیمیت در مقابل خدا* داشت، به تدریج عقب‌نشینی می‌کند و از آن مواضع دست می‌کشد. نیاز به واقع‌بینی و وابستگی برای رابینسون می‌ماند، اما در عین حال نمی‌تواند هم اعتقاد به وجود خدا را داشته باشد و هم آن را تکذیب کند. خانه‌تکانی بسیار خوب است، لیکن وقتی گرد و خاک فرو می‌نشیند، همه چیز مثل اول است. اکنون خود اسقف باید بگوید که آیا می‌خواهد صمیمانه با کتاب *صمیمیت در مقابل خدا* تا آخر پیش برود و از مسیحیت جدا شود یا این‌که می‌خواهد بازگردد. رابینسون در مجموعه‌ای از خطابه‌های نسبتاً مردم‌پسند خود با عنوان *اما ممکن نیست ایمان داشته باشیم*[2]، تألمات شخصی‌اش را بیان می‌دارد. ایمان او دربارهٔ خدا پس دیواری از دود پنهان است؛ با این همه، به راه خود ادامه می‌دهد. با این همه، تصور نمی‌رود که بتواند صمیمانه جلو برود و فرض کند که عقاید مذکور در *کتاب صمیمیت در مقابل خدا* به اثبات رسیده است.

---

۱. Ibid., pp. 261ff. دکتر رابینسون در کاوشی در باب خدا (*Exploration into God* 1967) از ناکامی نقدِ او در درک این نکته اظهار شگفتی می‌کند: «بالاتر از همه من تعهد و التزامی بنیادین به قلب ایمان مسیحی را که در 'فیض خدایمان عیسی مسیح و محبت خدا و پیروی از روح‌القدس' خلاصه شده است پیش‌فرض می‌گیرم» (p. 14). اما این دقیقاً همان مشکلی است که حل نشده است نه با این اعتراض و نه در کل با این کتاب جدید. آیا این اسقف به خدای تثلیث مکاشفهٔ کتاب مقدس باور دارد؟ یا این‌که این صرفاً راهی نمادین برای بیان عمیقاً رازآمیز از تجربهٔ انسانی است که می‌توان آن را به همان اندازه و بلکه بهتر از راه‌های دیگر بیان کرد؟

بار دیگر با همان مسئلهٔ غفلت بی‌قیدانه از خداباوری روبه‌رو می‌شویم و گفته می‌شود که این دین را برای برخی مردم دشوارتر می‌کند. تیلیش بار دیگر انتخاب سومی را میان خداباوری و الحاد مطرح می‌کند. این نشانه‌ای که در کتابی که ظاهراً به باور مسیحی به خدا می‌پردازد تنها سه بار (و آن هم اتفاقی) به تثلیث اشاره کرده است. آخرین بخش کتاب که به نتیجهٔ قطعی نمی‌انجامد به بررسی «فراسوی خدای خداباوری» اختصاص دارد و کلمات پایانی به ما می‌گوید که «مناسب‌ترین مدل و شاید امروزه تنها مدل مناسب برای یک الهیات رضایت‌بخش دربارهٔ تجسد، باور به همه‌خدایی است» (p. 145).

2. *But that I Can't Believe*

مکتب مرگ خدا[1]

بعد از جنجالی که کتاب صمیمیت در مقابل خدا ایجاد کرد، چنین به نظر می‌رسید که کتاب‌های بعد از آن حتی در صورتی که رادیکال‌تر هم باشند، باز جلوه‌ای نخواهند داشت. در همین زمان عده‌ای از الهیدانان در امریکا ـ به طور مستقل از یکدیگر ـ دربارهٔ مکتب مرگ خدا کار می‌کردند که از آن جمله‌اند: پل وَن بیورن که عقاید خود را در کتاب معنای غیردینی انجیل[2] بیان داشت[3]؛ ویلیام همیلتون[4] که یکی از پیشروان این مکتب است و کتاب ماهیت جدید مسیحیت[5] را نوشت[6] که نام خاطرهٔ الحاد تهاجمی فویرباخ را در بیش از یک قرن قبل به یاد می‌آورد؛ گابریل واهانیان[7] که

---

1. The Death of God School

2. *The Secular Meaning of the Gospel*

3. SCM Press, 1963. Van Buren has expanded his ideas in *Theological Explorations* (SCM Press, 1968), but this book appeared too late to be taken into account in the present study.

4. William Hamilton

5. *The New Essence of Christianity*

۶. 1961 (British edition published by Darton, Longman and Todd, 1966). از آن زمان همیلتون گرایش بیشتری به سمت خداباوری یافت. در مجموعه مقاله‌های خط مقدم الهیات (*Fornline Theology*, edited by Dean Peerman, SCM Press, 1967) او اعتراف می‌کند که در حدود چهل سالگی دریافته است که عمر خود را با حرف‌های پیش‌پاافتاده گذرانده است. در همان زمان احساس کرد که الهیات «مرگ خدا» به بهترین وجهی با عقاید او سازگار است. این عبارت معنای زیان جبران‌ناپذیر مسلم فرض کردن وجود خدا برای چنان مدت زمان زیادی را بیان می‌کند. با وجود این او هنوز به عیسی «به عنوان کسی که زندگی مرا اصلاح می‌کند، کسی که من در پیشگاه او ایستاده‌ام، کسی که سلوک او با دیگران همچنین سلوک من است، زیرا چیزی در آن‌جاست، در کلام او، زندگی‌اش، سلوکش با دیگران و مرگ او که من هیچ جای دیگری نیافتمش» باور دارد (p. 75).

حد فاصل بین این تمایل به عیسی و آن شخصی که مستمسک مبلغان مسیحی‌ای بود که بدون آن‌که بدانند چرا، در جنگ‌های صلیبی شرکت می‌کردند، به سختی قابل تصور است. بیان این مطلب صراحتاً به معنای نفی هیچ‌کدام از دیدگاه‌ها نیست، بلکه صرفاً می‌خواهد بگوید که نمی‌توان برای همیشه روی یکی از این دیدگاه‌ها پافشاری کرد. زیرا آن عیسایی که ما می‌شناسیم تنها همان عیسای عهد جدید است که پیام او به پادشاهی خدا مربوط می‌شد و زندگی‌اش وقف انجام خواست پدر آسمانی بود. به هر بخشی از عهد جدید که نگاه کنیم نمی‌توان عیسی را جدای از خداباوری یافت.

7. Gabriel Vahanian

کتاب‌های مرگ خدا: فرهنگ دورهٔ بعد از مسیحیت ما[۱] و انتظار بدون بت‌ها[۲] را نوشت؛ هاروی کاکس[۳] موضوع شهر غیردینی[۴] را مطرح ساخت[۵]؛ روبرت آدولفس[۶]، رئیس گروه کاتولیک‌های هلند، هم کتابی به نام مقبرهٔ خدا[۷] نوشت[۸] که مورد محکومیت قرار گرفت؛ مبارزترین عضو این مکتب توماس آلتیزر است که عقاید عجیب و غریب خود را در کتاب انجیل الحاد مسیحی[۹] بیان داشته است.[۱۰]

در امریکا نظریات این نهضت را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «خدا مرده است و عیسی پسر اوست». در واقع کتاب‌هایی که در بالا ذکر شد، هر کدام نظر خاصی را بیان می‌دارند. همیلتون خطوط اصلی را ترسیم می‌کند. واهانیان به زوال ایمان در مغرب‌زمین و قرار دادن نظریات جدید به جای عقاید کهنهٔ قدیمی توجه دارد. کار ون بیورن به تحلیل زبان‌شناختی مربوط می‌شود.

وَن بیورن مدتی پیرو بارت بود[۱۱]، اما بعد از مطالعهٔ مکتب تحلیل زبانی انگلیس، عقاید خود را تغییر داد. وی اظهار می‌دارد: «امروز ما حتی ممکن نیست فریاد نیچه را که 'خدا مرده است' بشنویم، زیرا اگر چنین بود از کجا می‌دانستیم؟ امروز مسئله عبارت است از خود کلمهٔ 'خدا' مرده است»[۱۲]. البته معلوم نیست که این بیان دارای معنا می‌باشد یا نه. بی‌شک میلیون‌ها نفر وجود دارند که برای آن‌ها کلمهٔ خدا مرده نیست و بعضی از بخش‌های زندگی آن‌ها بدون اعتقاد به وجود خدا قابل درک نیست. آشکار است که ون بیورن تحت تأثیر بعضی از فلاسفهٔ مکتب تحلیل زبانی به این نتیجهٔ غلط که کلمهٔ خدا مفهومی ندارد، رسیده است. محدودیت فکری و مطالعاتی او آشکارا در آثار قبلی وی دیده می‌شود. با این همه کوشش می‌نماید که انجیل را به

---

1. *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era,* Braziller, NewYork, 1961.
2. *Wait without Idols.* Braziller, New York, 1964.
3. Harvey Cox.
4. *The Secular City*
5. SCM Press, 1965.
6. Robert Adolfs
7. *The Grave of God*
8. Burns and Oates, 1967.
9. *The Gospel of Christian Atheism*
10. Collins, 1967.
11. He wrote a doctorate thesis under Barth on *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Oliver and Boyd, 1957).
12. *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 103.

سطح غیردینی بکشاند. بدین‌طریق، دربارهٔ خلقت معتقد است که مطالب انجیل (به هر معنایی که در نظر بگیریم) «نظری ایجابی در مورد دنیای انسان و اشیاست»[۱]. مأموریت کلیسا این نیست که دیگران را مسیحی سازد یا به همسایگان خود شهادت دهد، بلکه عبارت است از روش اجرای آزادی و اجرای محبت که انسان با آن خود را می‌یابد.[۲]

هر چند می‌توان آثار بسیار کمی از مسیحیت در این عقاید یافت، مشکل بتوان فهمید که وقتی ون بیورن تحلیل خود در مورد انجیل را به پایان برساند، از انجیل چه خواهد ماند. نتیجهٔ کار (همان‌طوری که پروفسور ماسکال اشاره می‌کند)[۳] همان است که بارها در تاریخ کلیسا اتفاق افتاده است: ایمان مسیحی با فلسفهٔ خاص التقاط یافته است. این همان کاری است که در گذشته در مورد مکتب افلاطون، ارسطو و ایدئالیسم نیز انجام شد. اما در کمتر موردی این کار چنین ساده‌لوحانه و با نتیجه‌هایی تا این حد یأس‌آمیز انجام شده است.

ناشران انگلیسی کتاب آلتیزر معتقدند که انجیل الحاد مسیحی از نظر مخالفت با راست‌کیشی مسیحی روی کتاب صمیمیت در مقابل خدا را سفید کرده است. حق با آن‌ها است. اما این به آن معنا نیست که نظریات مذکور در آن صحیح و مبتنی بر تفکرات عمیق است. بلکه آن آمیخته‌ای از عقاید قرن نوزدهم است که با اصطلاح‌های عجیب و غریب و دلایل غیردقیق نویسنده هضم‌ناپذیر شده است. به جای بررسی دقیق، خواننده با یک سلسله ادعاهای پایان‌ناپذیر و نظریات ثابت‌نشدهٔ نیچه، بلیک[۴] و هگل روبه‌رو می‌شود. برای این‌که خوانندگان تصور نکنند که این گفتهٔ من مبالغه‌آمیز است، آن‌ها را دعوت می‌کنم که مفهوم چنین جمله‌ای را بیان فرمایند: «با توجه به این‌که ظهور مسیح در آخرالزمان تنها همراه با تجربهٔ کامل جریان الوهیت‌زدایانهٔ انکار وجود خود است، باید انتظار داشته باشیم که این ظهور در قلب ظلمت انجام شود، زیرا فقط پیروزی کامل دجال ممکن است زمینه‌ای برای

---

1. Ibid., p. 177.
2. Ibid., pp. 191f.
3. *The Secularisation of Christianity*, pp. 103f.
4. Blake

ظهور مسیح باشد»[1]. در هر صفحه‌ای از کتاب مزبور چنین جملاتی یافت می‌شود.

«ظهور» (مانند «مراسم مقدس»، «ازلی»، «هر بیگانهٔ دیگری» و «تجسد») بدون تعریف و توضیح به کار برده شده است.[2] اصطلاح دیگری که بدون توضیح به کار می‌رود، عبارت است از کلمه. آلتیزر دربارهٔ آن می‌نویسد: «مسیحی باید همیشه برای قدرت تغییردهندهٔ کلمهٔ مجسم آماده باشد و بداند که کلمه همه چیز را تغییر می‌دهد، نه به این معنا که آن‌ها را به حالت اولیهٔ خود برمی‌گرداند، بلکه با نو کردنشان، آن‌ها را در جهت خاصی به کار می‌گیرد»[3]. الهیات از نظر او «جواب توأم با تفکر به کلمه است که در افق ایمان حاضر است». اما مفهوم کلمه چیست؟ شخص دوم تثلیث اقدس نیست، زیرا آلتیزر به او ایمان ندارد. آیا همان روح جهانی هگل می‌باشد که آلتیزر آن را قبول کرده است؟[4] چگونه و بر چه اساسی می‌توان وجود این کلمه را ثابت کرد و آن را به آن عیسایی که آلتیزر قبول دارد نسبت داد؟ موضوع وقتی بغرنج‌تر می‌شود که اضافه می‌کند «الهیات باید قبول کند که کلمه ممکن است حضور داشته باشد و حتماً حضور دارد، هر چند نتوان نشانه‌های سنتی عمل آن را مشاهده کرد و علی‌رغم این‌که زندگی و حرکت زمان ما کاملاً ضدمسیحی باشد»[5].

تمام این گفته‌ها این مفهوم را دارد که هر چند آلتیزر مراسم ختم خدا را صراحتاً اعلام نموده است، اکنون سعی می‌کند با تلاش‌های غیرمسیحی، ناهماهنگ و بی‌اساس، کلمه را، که شکل تغییریافتهٔ خداست، به جای او قرار دهد. اما همان‌طور که نیچه می‌گوید، مرگ خدا زمانی روی نداد که مردم دیگر به او ایمان نداشتند، بلکه

---

1. *The Gospel of Christian Atheism*, p. 120.

۲. گفته می‌شود که «تجسد» آن‌گاه به کمال خود می‌رسد که «خدا در نهایت در تجربهٔ انسانی به عنوان تناقض حیات و خداانگاری نیستی ظاهر شود» (Ibid., p. 95).

3. Ibid., p. 18.

۴. «مرگ خدا در مسیح، پیامد اجتناب‌ناپذیر حرکت خدا به سمت این جهان و حلول روح در جسم است و تحقق بخشیدن به مرگ خدا در تجربه‌ای تام و تمام، نشانه‌ای قطعی از حرکت مستمر و رو به جلوی پویش الهی است، آن هنگام که به نفی نمود معین و خاص خود ادامه می‌دهد با حرکتی حتی کامل‌تر به عمق امر غیردینی این جهانی»

Ibid., p. 110; cf. Hegel, *Phenomenology of Mind* , Eng. tr., pp. 780ff.;

← همین کتاب، صص ۱۲۹ ـ ۱۳۳، و ص ۱۵۲، پانوشت ۹.

5. Ibid., p. 19.

«مسیحی رادیکال می‌داند که خدا واقعاً در عیسی مرد و مرگ او انسانیت را از حضور جابرانهٔ وجود ازلی رهایی داده است»[1] و بلافاصله گفتهٔ خود را تکذیب می‌کند و می‌گوید: «عیسی نام محبت خداست، محبتی که به طور ابدی برای انسان جان می‌دهد. اعتراف صحیح به نام او ــ برای مسیحی رادیکال نام عیسی و نام خدا در نهایت یکی است ــ به معنای مشارکت در مرگ خدا در عیسی است که میانجی ما برای شناخت خدا و عامل اصلی 'انسان شدن' است»[2]. آیا شیوه‌ای پنهان برای بیان آن چیزی است که انسان‌گرایان ملحد خیلی روشن‌تر بیان می‌دارند و آن این‌که باید به یکدیگر محبت کنیم یا اعترافی است به این‌که تمام بحث‌های مربوط به مرگ خدا بی‌اساس است؟ شاید آلتیزر بعداً در این مورد توضیح بدهد. اگر توضیح بدهد، امیدواریم که از تحلیل زبانی و روشنگری مفاهیم کوتاهی نکند.

پس آیا رادیکالیسم جدید مطلب مهمی برای گفتن دارد؟ در واقع چیزی بیش از آنچه پیش‌تر بیان کرده، برای گفتن ندارد. نظریات مهم آن تاب تحمل بررسی‌های دقیق را ندارند، با این همه، بیانگر گرسنگی و ترس هستند. گرسنگی مربوط است به تبیین وجودی مسیحیت به صورتی که برای انسان متجدد قابل فهم باشد و به زندگی قرن بیستم مربوط شود. ترس، یعنی آن‌که مسیحیت راست‌کیش ممکن نیست جوابگوی این احتیاج‌ها باشد. حال راست‌کیشی مسیحی باید نشان دهد که می‌توان موفق شد.

۴
سایر مکتب‌ها

فلسفه هم مانند همه چیز مرتباً در حال تغییر است. مدتی یک متفکر یا نهضت خاصی محبوبیت پیدا می‌کند و سپس با همان سرعتی که ظاهر شده بود ناپدید می‌شود. در حال حاضر انواع مختلفی از رادیکالیسم جدید در محافل مختلف شایع

1. Ibid., p. 71.
2. Ibid., p. 75.

است. سایهٔ بولتمان هنوز هم بر الهیات اروپا دیده می‌شود. مسائل مربوط به تحلیل منطقی[1] توجه غالب فلاسفهٔ غیردینی انگلیس را به خود جلب کرده است. البته این‌ها یگانه جریان‌های مهم فلسفی امروزی نیستند. اگر بخواهیم تصویر صحیحی از قرن بیستم داشته باشیم، باید به اشخاص و نهضت‌های دیگری هم توجه نماییم. قبلاً به بعضی از آن‌ها اشاره کردیم. بعضی دیگر در چند دههٔ قبل مقبولیت بیشتری داشتند. به عنوان نمونه یکی از آن‌ها یعنی تِیار دُ شاردن[2] بعد از مرگ بیش از زمان حیاتش شهرت پیدا کرده است. وقتی گرد و خاک نهضت نوظهور فرو نشیند، شناختن چهره‌ها آسان‌تر خواهد شد.

فلسفهٔ غیردینی انگلیس

قبلاً گفتیم که در ربع دوم قرن بیستم فلسفهٔ انگلیس زیر نفوذ تحلیل زبان‌شناختی قرار داشت. حتی وقتی از مرحلهٔ اول، یعنی مکتب پوزیتیویسم، گذشت، باز هم درگیر مسائل مربوط به زبان، معنا و معرفت بود.

ویتگنشتاین. از نظری، مهم‌ترین شخصیت این نهضت، ویتگنشتاین از کیمبریج است که خستگی‌ناپذیر به تحلیل ساختار فکری و طرح پرسش‌های بی‌پایان می‌پردازد.[3] او همیشه در این ترس بود که مبادا نظریاتش توسط شاگردان و منتقدانش تغییر داده شود. به همین دلیل، مایل نبود نظریاتش را انتشار دهد، زیرا از کاستی‌های نظر خود ناراضی بود.[4] ویتگنشتاین در میان تمام فلاسفهٔ قرن بیستم، به تصویری که مردم معمولی از یک فیلسوف حواس‌پرت دارند شبیه‌تر بود، زیرا

---

1. logical analysis 2. Teilhard de Chardin

۳. ← همین کتاب، صص ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶.

۴. ویتگنشتاین معمولاً به زبان آلمانی می‌نوشت که پس از آن به انگلیسی ترجمه می‌شد. مهم‌ترین اثر متأخر او که به اعتقاد بسیاری مهم‌ترین اثر فلسفی قرن بیستم است، کتاب پژوهش‌های فلسفی (*Philosophical Investigation*) بود که پس از مرگ وی منتشر شد. این اثر مشتمل بر متن آلمانی و ترجمهٔ انگلیسی توأمان و در صفحه‌های مقابلِ هم بود. یادداشت‌ها و پیش‌نویس‌های دیگر که آن‌ها نیز پس از مرگ او به چاپ رسیدند مشتمل بر مطالعه‌های اولیه برای کتاب پژوهش‌های فلسفی است که به نام کتاب‌های آبی و قهوه‌ای (*The Blue and Brown Books*) مشهورند (Blackwell, Oxford, 1958), and *Zettel* (Blackwell, Oxford, 1967).

لباس‌های نامرتب می‌پوشید و در اتاقش در کیمبریج اثاثیه‌ای دیده نمی‌شد و فقط یک تخت‌خواب، میز و چند صندلی معمولی داشت. وقتی شاگردان برای تعلیم گرفتن می‌آمدند مجبور بودند خودشان صندلی بیاورند. از نظر ویتگنشتاین فلسفه رشته‌ای کاملاً تخصصی بود که وظیفهٔ تحلیل زبان و فکر را به عهده داشت. در عین حال به مثابه یک نوع ورزش فکری هم مفید است. خودش در یکی از سخنرانی‌ها چنین می‌گوید:

من ریخت‌شناسی کاربرد اصطلاح‌ها را ارائه می‌دهم و موارد استفاده‌هایی را ذکر می‌کنم که شما تصور آن را هم نکرده بودید. در فلسفه انسان مجبور است به طرز خاصی به یک مفهوم بنگرد. آنچه من انجام می‌دهم این است که راه‌های دیگری برای نگریستن به موضوع پیشنهاد کنم. امکاناتی پیشنهاد می‌کنم که قبلاً دربارهٔ آن‌ها فکر نکرده بودید. شما فکر می‌کردید که فقط یک امکان وجود دارد یا حداکثر دو امکان. اما من به شما کمک کردم که در مورد راه‌های دیگر هم فکر کنید. به علاوه، من برای شما روشن ساختم که درگیر کردن فکر به امکانات محدود، کار غیرعاقلانه‌ای است. بدین‌طریق، جمود فکری شما مرتفع می‌شود و می‌توانید به میدان وسیع کاربرد اصطلاح‌ها و مفاهیم بنگرید و انواع مختلف کاربردها را تشریح نمایید.[۱]

---

۱. به نقل از نورمن ملکم (*Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (OUP, 1958, revised 1966) p. 50)، ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی از بازی‌های زبانی سخن می‌گوید. او به جای آن‌که معانی را به تصورات پیش‌انگاشته از آنچه معنادار است محدود کند، آن را با مجموعه‌ای از بازی‌ها مقایسه می‌کند که کمابیش مقارن با هم بازی می‌شوند. برای فهم آن‌که یک سخن خاص چه معنایی می‌دهد، باید بفهمیم که «بازی» و «قواعد» چیستند. آیا تشبیه زبان و بازی‌ها در این‌جا روشنگر نیست؟ به آسانی می‌توانیم تصور کنیم که افراد در یک زمین سرگرم بازی با توپ باشند تا بازی‌های موجود مختلفی را آغاز نمایند، اما بازی با خیلی از آن‌ها را آغاز می‌نمایند بدون آن‌که آن‌ها را به پایان برسانند و هنگام پرت بی‌هدف توپ در هوا، همدیگر را با توپ دنبال می‌کنند و به عنوان شوخی همدیگر را توپ‌باران می‌کنند و به بازی ادامه می‌دهند. و حالا کسی می‌گوید: همه وقت آن‌ها با توپ بازی می‌کنند و قواعد خاصی را در هر پرتاب رعایت می‌کنند.

«آیا این مسئله در این‌جا صدق نمی‌کند که ما بازی می‌کنیم و همان‌طور که به پیش می‌رویم قواعد را می‌سازیم؟ و همان‌طور که به پیش می‌رویم آن‌ها را عوض می‌کنیم» (op. cit., § 83. p. 39).

این سخنان هیچ شباهتی به تعریف قدیمی فلسفه ندارد که مطابق آن، فلسفه دارای کلیدی بود که ممکن بود تمام اسرار کائنات را بگشاید. در مقابل، این حسن را دارد که حدود موضوع را مشخص می‌سازد. از دخالت فلسفه در رشته‌های دیگر جلوگیری می‌نماید و انسان را به این وظیفهٔ مهم، یعنی تشریح حدود و محدودیت‌های زبان و فکر، آگاه می‌سازد.

مور. فلاسفهٔ مهم دیگر را نمی‌توان به سادگی در یک دستهٔ خاص قرار داد. بعضی از آن‌ها تا حدی در گروه تحلیلی قرار می‌گیرند. مور و برتراند راسل (که این دو نیز از فلاسفهٔ کیمبریج هستند) هیچ‌کدام به طور کامل جزء مکتب تحلیلی نیستند. نام جورج ادوارد مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) قبلاً در رابطه با بحث هستی‌شناسی[۱] و ایدئالیسم[۲] (که خودش هر دو را رد می‌کند) آمد. در سخنرانی‌هایی که در سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۱ ایراد کرد و بعدها به تدریج ظرف چهل سال با عنوان برخی مسائل اساسی فلسفه[۳] انتشار یافت[۴]، مور ادعا نمود که فلسفه دارای سه موضوع مهم است:[5]

اولین و اصلی‌ترین هدف فلسفه عبارت است از بررسی امور ماوراءالطبیعی کائنات؛ یعنی «توصیف کل این کائنات با ذکر مهم‌ترین انواع چیزهایی که می‌دانیم در آن هست با توجه به این امر که احتمالاً در آن چیزهای مهمی است که به طور یقین نمی‌دانیم در آن وجود دارد». هدف دوم فلسفه مربوط به معرفت است که عبارت است از طبقه‌بندی رهیافت‌های معرفت. موضوع سوم فلسفه عبارت است از اخلاق.[۶]

مور به عنوان مدافع عقل سلیم در فلسفه شناخته شده است. او در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از عقل سلیم»[۷] (۱۹۲۵)[۸]، بین معنا و حقیقت، چیزی که گفته می‌شود از

---

۱. ← همین کتاب، ص ۱۲.   ۲. ← همین کتاب، ص ۱۳۵.

3. *Some Main Problems of Philosophy*   4. Allen and Unwin, 1953.

5. This was somewhat modified in 'A Reply to My Critics' in P. A. Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore* (Evanston, 1942), in which he prefers to speak of method rather metaphysics.

۶. مور این موضوع را در کتاب‌های اصول اخلاق (*Principia Ethica* (CUP, 1903; paperback 1195)) و اخلاق ((*Ethics* (1912; paperback 1966)) مطرح کرده است.

7. 'A Defence of Common Sense'

8. Reprinted in *Philosophical Papers* (1959).

یک طرف، و تحلیل آن از طرف دیگر، تفاوت قائل می‌شود. در غالب موارد قسمت اول روشن و قابل فهم است، اما قسمت دوم مبهم و مشکل است. به اخلاق به مفهوم «مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه»[1]، یعنی کوشش برای کوچک جلوه دادن «خیر» به نحوی که گویی چیزی بیش از احساس لذت نیست، حمله می‌کند.[2] وقتی به خیر برخورد می‌نماییم می‌توانیم آن را بشناسیم. اما در نهایت نمی‌توان آن را به عوامل تشکیل‌دهنده‌اش تقسیم کرد. به طور ساده می‌توان گفت که خیر همان خیر است.

وقتی مور محصل بود به «مسیحیت انجیلی افراطی» اعتقاد پیدا کرد و مدتی خودش را موظف احساس کرد که شهادت دهد و اوراق تبلیغی پخش کند. این تجربه برای او رنج‌آور شد و قبل از این‌که دورهٔ دبیرستان را به پایان برساند دوباره به لادری‌گری کامل برگشت. ظاهراً تا آخر عمر از این عقیده دست نکشید و معتقد بود که دلیلی برای اثبات ایمان به خدا وجود ندارد و دلیل زیادی برای رد آن هم وجود ندارد.

راسل. برتراند راسل متفکری است که در مورد دشمنی او با دین هیچ شکی وجود ندارد. اخیراً به افتخار او مجموعهٔ مقاله‌هایی با عنوان برتراند راسل: فیلسوف قرن[3] انتشار یافت که علاوه بر مسائل مطروحه در آن، شامل اظهار نظرهای آیر و برود[4] و آلدس هاکسلی است. اگر وی شایستهٔ چنین افتخاری باشد، برای موضوعاتی غیر از دین است، هر چند در مورد دین هم نیرو و قدرت فکری زیادی صرف کرده است.

---

1. the naturalistic fallacy

۲. «وقتی ما می‌گوییم 'لذت خوب است' نمی‌توانیم باور داشته باشیم که این صرفاً به معنای آن است که 'لذت خوب است' و نه بیشتر... . ممکن است که بتوانیم چگونگی رابطهٔ آن را با چیزهای دیگر روشن کنیم: این‌که به عنوان مثال در ذهن است، خالق میل است، این‌که ما از آن آگاهیم و غیره. به نظر من ما می‌توانیم ارتباط آن را با دیگر چیزها روشن کنیم، اما نمی‌توانیم خود آن را تعریف کنیم و اگر کسی بخواهد تا لذت را به عنوان هر امر طبیعی دیگر تعریف کند، مثلاً این‌که لذت یعنی احساس رنگ قرمز، و در ادامه این‌گونه استنتاج کند که لذت یک رنگ است، حق داریم که به او بخندیم و به سخنان بعدی او دربارهٔ لذت بدگمان باشیم. در هر حال این همان مغالطه‌ای است که من آن را مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه می‌نامم» (*Principia Ethica*, pp. 12f.).

3. *Bertrand Russel: Philosopher of the Century*. Edited by Ralph Schoenman (Allan and Unvin, 1967).

4. C. D. Broad

برتراند راسل در ۱۸۷۲ متولد شد و در سال ۱۸۹۵ عضو جامعهٔ فارغ‌التحصیلان ترینیتی کالج کیمبریج شد و در سال‌های ۱۹۱۰-۱۹۱۶ استاد دانشگاه شد. وی در ابتدا ایدئالیست بود، اما به زودی از آن مکتب دست کشید. یکی از آثار اولیه‌اش فلسفهٔ لایب‌نیتس[1] (۱۹۰۰) بود، اما شهرتش به عنوان متفکر درجهٔ اول با انتشار کتاب سه‌جلدی اصول ریاضیات[2] (۱۹۱۰-۱۹۱۳) آغاز شد و این کتابی است که با همکاری وایتهد[3] نوشته شد.

راسل، برخلاف مور، چندان علاقه‌ای به عقل سلیم نشان نمی‌داد. به نظر وی «هدف اصلی فلسفه» عبارت است از «شروع با چیز بسیار ساده‌ای که ظاهراً ارزش شروع کردن ندارد و تمام کردن با چیزی که به قدری متناقض باشد که هیچ کس باور نکند»[4]. در اواسط عمر نظری ابراز داشت که شبیه مکتب پوزیتیویسم بود و خودش آن را «اتمیسم منطقی»[5] نامید.[6] راسل، با استفادهٔ دقیق از تحلیل منطقی، به این نتیجه رسید که می‌توان به اجزای ذره‌ای نهایی[7] رسید که از نظر منطقی از یکدیگر مستقل هستند و پس از آن، اقرار کرد که امکان دارد بین وقایع مشخص، ارتباط‌های ضروری وجود داشته باشد.

هر چند راسل نوشته‌های زیادی در مورد مسئلهٔ معرفت دارد[8] (همان‌طوری که الن وود[9] تمجیدکننده و شرح‌حال‌نویس او هم تأیید می‌کند)[10] با این همه، نتوانسته نظری رضایت‌بخش و هماهنگ ابراز دارد. در نوشته‌های بعدی خود به ارزش عقل

---

1. *The Philosophy of Leibniz*
2. *Principia Mathematica*
3. A. N. Whitehead
4. *Logic and Knowledge*, edited by R. C. Marsh (Allen and Unwin, 1956), p. 193.
5. Logical Atomism
6. Papers dealing with this are reprinted in *Logic and Knowledge* and also in *Logical positivism*, edited by A. J. Ayer. Russell's views deeply influenced his pupil Ludwig Wittgenstein.
7. ultimate atomic facts
8. Later writings include *An Inquiry into Meaning and Truth* (Allen and Unwin, 1940; Pelican, 1962) and *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Allen and Unwin, 1948).
9. Alan Wood
10. *Bertrand Russell: The Passionate Sceptic* (Allen and Unwin, 1957), p. 196.

سلیم بیشتر پی برده و مکتب پوزیتیویسم را به دلیل محدود شدن به مطالعه‌های زبان‌شناسی مورد ملامت قرار داده است. لرد راسل هیچ وقت صرفاً در فکر معماهای فلسفی نبوده است. در سال‌های آخر عمر بخش اعظم نیروی خود را صرف مسائل نوع‌دوستانه نمود. وی مدافع سرسخت خلع سلاح‌های هسته‌ای است و در مصاحبه‌ای که با یک خبرنگار هندی انجام داد از این خبرنگار که به فلسفه علاقه نشان می‌داد، ایراد گرفت. وقتی انسانیت در خطر نابودی قرار دارد، چرا باید دقت خود را برای فلسفه تلف نماییم؟ و اضافه کرد: «من مجبور هستم روزی یک رمان پلیسی بخوانم تا خود را از فکر دربارهٔ خطر سلاح‌های هسته‌ای آزاد سازم»[1].

برتراند راسل در طی زندگی طولانی خود به فعالیت‌های متعددی پرداخته است. در سه مورد نامزد نمایندگی مجلس شد و هر سه بار شکست خورد. در ارتباط با فعالیت‌های ضدجنگ دو بار زندانی شد. جایزهٔ نوبل را از آن خود کرد و مدال شایستگی دریافت داشته است. سه بار طلاق داده و چهار بار ازدواج کرده است. آثار او نشان می‌دهد که وی نه تنها کتاب‌های زیادی نوشته، بلکه از نظر سبک یکی از روان‌ترین و شوخ‌طبع‌ترین نویسندگان فلسفی دوران جدید است. تاریخ فلسفهٔ غرب[2] به قلم او احتمالاً در این مورد تنها اثری است که می‌توان در رختخواب خواند.

مباحث او در مورد دین هم همین حالت را دارد. خوانندهٔ کتاب‌هایی مانند دین و علم[3] و چرا مسیحی نیستم[4] به موارد زیادی از کارهای ناپسندی که به نام دین انجام شده، برخورد می‌نماید. فکر تیزبین راسل به آسانی دلایل قدیمی الهیات طبیعی را

---

1. *Fly and the Fly-Bottle*, p. 41.

2. *History of Western Philosophy*. Allen and Unwin, 1946 and Several reprints.

3. *Religion and Science*. OUP, 1935.

۴. چرا من یک مسیحی نیستم (*Why I am not a Christian*) و دیگر مقاله‌های مربوط به این موضوع که به ویراستاری پل ادواردز (Allen and Unwin, 1957 and several reprints) به چاپ رسیدند. این کتاب مشتمل بر رونوشت بحث میان کاپلستون دربارهٔ «وجود خدا» است که به سال ۱۹۴۸ از بی‌بی‌سی پخش شد. این عنوان از سخنرانی‌ای که در بترسی تاون‌هال (Battersea Town Hall) به سال ۱۹۲۷ ارائه شد اخذ شده است. مقایسهٔ این کتاب با کتاب چرا آقای برتراند راسل یک مسیحی نیست: مقاله ای در باب مباحثه (*Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian : An Essay in Controversy*) نوشتهٔ وود (H. G. Wood) جالب است (SCM Press, 1928).

رد می‌کند. خواننده‌ای که اهل فن نباشد احتمالاً تحت‌تأثیر اطمینانی که او در تعمیم‌های خود دارد قرار می‌گیرد و حتی از بذله‌گویی‌های وی دربارهٔ بعضی از موضوعات دینی حیرت‌زده می‌شود. هنگامی که راسل به موضوعات اصلی می‌رسد، آشکارا از بحث جدی دربارهٔ دین مذکور در کتاب مقدس دوری می‌نماید. بعضی از فرمایشات مسیح را خارج از متن اصلی نقل می‌نماید، اما در اغلب موارد هدف حمله‌های او موضوعات جنبی است. خوانندگانی که در پی دست یافتن به اطلاعات بیشتری در این مورد باشند، باید به کتاب‌های مربوطه مراجعه نمایند. با این همه، هر کسی که می‌خواهد میزان تحمل خود را در مباحثه بیازماید متوجه خواهد شد که راسل در بحث توانایی کاملی دارد.

انسان‌گرایی

بر تراند راسل انسان‌گرایی دوآتشه بود. مصاحبهٔ کوتاه او با ود مهتا[1] نشان‌دهندهٔ عدم اعتماد او به پیشرفت انسان است. در اوایل قرن بیستم انسان‌گرایان جبههٔ تقریباً متحدی را تشکیل می‌دادند. مجموعهٔ کمابیش هماهنگ باورهای آن‌ها تقریباً به شکل اعتقادنامه‌ای درآمده بود:

> ۱. انسان ذاتاً فاسد نیست؛ ۲. هدف زندگی خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی دلپذیر در جهان آینده به سر نبریم؛ ۳. انسان فقط با راهنمایی نور عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد؛ و ۴. شرط اولیه و اساسی زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن جسمشان از ستم‌های خودسرانهٔ مقامات اجتماعی.[2]

این سخنان که بسیار دلنشین به نظر می‌آیند، شعار غالب عقل‌گرایان و انسان‌گرایان است که اعتقاد داشتند: «مهم‌ترین موضوع مطالعهٔ انسان، خود انسان است».

---

1. Ved Mehta
2. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth - Century Philosophers* (Yale, 1932), p. 102.

در قرن بیستم اعتقادات انسان‌گرایان دچار تزلزل شد. گروه انسان‌گرایان، مانند کلیسا، دچار تفرقه شد. این موضوع از گزارش مختصر سمپوزیوم اعتراض‌هایی به انسان‌گرایی[۱] روشن می‌شود که به ویراستاری بلکهم[۲]، مدیر مؤسسهٔ انسان‌گرایان انگلیس، در سال ۱۹۶۳ انتشار یافت.

از چهار نفری که در تهیهٔ این گزارش شرکت داشتند، کینگزلی مارتین[۳] (سردبیر سابق مجلهٔ دولتمرد جدید)[۴] در جبههٔ راست‌کیشانهٔ انسان‌گرایی قرار دارد. وی معتقد است که در نیمهٔ اول قرن بیستم امیدهای انسان‌گرایی بر باد رفته است. مردم به اندازه‌ای که لازم است عقل‌گرا نیستند و کلیسا و سازمان‌های غیرعقلایی دیگر، هنوز هم نفوذ زیادی در مردم دارند. علم مانند گذشته داروی همه چیز شناخته نمی‌شود. دو جنگ جهانی باعث شده است که مردم در مورد اجتناب‌ناپذیر بودن پیشرفت دچار شک و تردید شوند. مارتین بعد از اعتراف به این مطلب، باز هم به تشریح هدف‌های انسان‌گرایی خود می‌پردازد، به طوری که انسان از خود می‌پرسد که آیا او واقعاً آنچه را که می‌گوید دریافته است یا نه. زیرا ایرادهای او به انسان‌گرایی بلافاصله به ایرادهای ضد همه چیز غیر از انسان‌گرایی بدل می‌شود. بعد از حمله به همه چیز از جمله فاشیسم، کلیسای کاتولیک، کلیسای انگلستان و تثلیث اقدس، آقای مارتین چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «ایمان انسان‌گرایان این است که می‌توان نقش اساسی را به عهدهٔ عقل گذاشت و معتقدند که اعتقادات دینی اغلب باعث عقب‌ماندگی می‌شود... آینده بستگی به خودمان دارد نه به اعتقادات. می‌توان ایمان داشت که انسان نه به طرف مدینهٔ فاضله و کمال خیالی، بلکه به طرف جامعه‌ای سعادتمندتر و عقلانی‌تر پیش می‌رود»[۵].

نویسندگان دیگر گزارش یادشده، به وضوح تا این حد خوش‌بین نیستند. نظر

---

1. *Objections to Humanism*

۲. Constable, 1963. بلکهم (H. J. Blackham) کتابی مفصل‌تر نوشته است که می‌کوشد تا انسان‌گرایی معاصر را در بُعد تاریخی آن و در تقابل با مسیحیت قرار دهد (*The Human Traditional* (Routledge, 1953)).

3. Kingsley Martin

4. *The New Statesman*

5. *Objections to Humanism*, pp. 102f.

آن‌ها خلاف حرف مارتین است که گفته بود: «مردم متفکر به سلامتی، ثروت و سعادت بشریت توجه دارند»[۱]. کتلین نات[۲]، که شاعر، رمان‌نویس و منتقد است، از همفکران انسان‌گرای خود تقاضا می‌کند که به جنبهٔ غیرعقلی زندگی هم توجه داشته باشند. نظر او اعتراض شدیدی بر ضد مادی‌گرایی سطحی است. به نظر او وقتی عقل‌گرایی خود را مشغول عقل و استدلال می‌سازد و از زندگی غافل می‌ماند، بی‌ثمر می‌شود. غالب فلاسفه از دکارت تا تجربه‌گرایان امروزی گرفتار مشکل تحقیق‌پذیری بوده‌اند.

رانلد هپبرن[۳] (استاد فلسفه در ناتینگهام و سپس در ادینبرو)، با دین همدلی بیشتری دارد. او در صدد است که ببیند انسان‌گرایان از تجربه‌های عرفانی و دینی چه سودی می‌برند. مقالهٔ او (با نگاهی محتاطانه) انتقاد دقیقی از الهیات طبیعی است. پروفسور هپبرن نه فقط دین را مختص افراد کودن و عقب‌مانده نمی‌داند، بلکه پیشنهاد می‌نماید که دربارهٔ شواهد آن بررسی کافی به عمل آید. حتی اقرار می‌نماید که وقتی این کار انجام شود، «ممکن است برخی مفاهیم اخلاقی غنی بماند که حتی ضعف‌های انسان‌گرایی را برملا کند. ممکن است در مورد انسانیت و تغییر سیمای جهانِ ظاهراً آشنای خود، راه‌هایی مشاهده نماییم که ـ حتی موقعی که قادر به همگون ساختن خود با آن و بومی ساختنش نباشیم ـ تخیل ما را به خود جذب کند، به دردسر بیندازد و تحریک کند»[۴].

شاید مهم‌تر از همه دو مقالهٔ خود ویرایشگر باشد. در مقدمه اظهار می‌دارد که هر نوع شباهت بین اخلاق مسیحی و اخلاق انسان‌گرایی امری کاملاً تصادفی است. اولی، مبتنی بر ایمان مسیحی است و دومی، به طور کلی ریشه در ملاحظات اجتماعی دارد. برای انسان‌گرایان هیچ خیر نهایی وجود ندارد. هیچ معیار قطعی اخلاقی موجود نیست. همه چیز بر گرد هستهٔ نیازهای این زندگی می‌چرخد. در قسمت آخر مقالهٔ ویراستار با عنوان «بی‌معنا بودن همه چیز»[5] مفهوم واقعی

1. Ibid., p. 102.   2. Kathleen Nott   3. Ronald Hepburn
4. Iibid., p. 54.   5. 'The Pointlessness of it All'

انسان‌گرایی مورد بحث قرار می‌گیرد.

انسان‌گرایی خود نوعی دین است، زیرا نوعی اعتقادنامه دارد، با این همه، دینی است بدون خدا. اگر خدایی هم وجود داشته باشد، شناختنی نیست و نباید او را به حساب آورد. انسان باید فقط برای انسان زندگی کند، زیرا انسان چه بخواهد و چه نخواهد در دنیا فرو افکنده شده است و باید خود را حفظ کند. انسان به معنای واقعی، خودش خالق خودش است. باید معیارهای خودش را به وجود آورد؛ باید هدف‌های خودش را خلق نماید و باید خودش راه را به سوی آن‌ها بگشاید.

تنها چیز قطعی که در زندگی وجود دارد، مرگ است. مثل این است که همه روی نواری وحشتناک زندگی می‌کنیم که بدون رحم و شفقت به سوی کورهٔ آدم‌سوزی در حرکت است. پس معنا و مفهوم همه چیز چیست؟ آیا این نظر بحث‌های قبلی را بی‌معنا نمی‌سازد؟ ویراستار جواب می‌دهد که اگر وضع چنین است، پس ما لااقل می‌توانیم این را بفهمیم و هر چه از دستمان برمی‌آید انجام دهیم. آنچه به نظر بعضی بزرگ‌ترین ضعف انسان‌گرایی است برای او به قوی‌ترین حربه تبدیل می‌شود: «من به وجودآورندهٔ تجربه‌های خودم هستم. این تجربه ممکن است داستانی غم‌انگیز و بی‌اهمیت از رویداد زندگی من باشد، یا ممکن است آن را در دستان خود بگیرم و به تجربه‌ای تبدیل سازم که نه به دلیل ارزش اخلاقی آن، بلکه به واسطهٔ خود تجربه قابل طرح با دیگران باشد».[1]

انجیل انسان‌گرایی مردم را دعوت می‌کند که هر چه می‌توانند انجام دهند. دنیا در نهایت بی‌معنا است. تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که پیش از آن‌که به سوی ورطهٔ نابودی برویم به آن اندکی معنای موقتی بدهیم. مثلی است قدیمی که می‌گویند: بخور و بنوش و خوش باش، زیرا فردا خواهیم مرد. انسان‌گرایی در این اواخر پیچیده‌تر شده است و به انسان فرصت می‌دهد که جداً خوش باشد، اما اساس آن عوض نشده است. زندگی مفهوم دیگری غیر از آنچه خودمان به آن می‌دهیم ندارد و هیچ هدفی غیر از مرگ وجود ندارد.

---

1. Ibid., pp. 126f.

این ایرادی به انسان‌گرایی محسوب نمی‌شود، زیرا اگر فرض بر این باشد که خدایی وجود ندارد و برای جهان فکر نمی‌کند، بهترین عقیده‌ای که می‌توان داشت همان عقیدهٔ یادشده است. بهتر است با حقایق روبه‌رو شویم و بپذیریم که اگر مسیحیت را از دست بدهیم این تنها جایگزین معتبر است تا این‌که تظاهر نماییم که انتخاب‌های متوسط دیگری هم وجود دارد. ولی آیا انسان‌گرایان با حقایق روبه‌رو می‌شوند؟ آقای بلکهم از این اشکال اطلاع دارد که انسان متجدد در مقابل مسیحیت جبهه‌گیری می‌نماید بی‌آن‌که دربارهٔ آن به طور جدی تأمل کند. او قبول دارد که موضوع جدی است. پرسش حیاتی برای او همان پرسش مذکور در کتاب مقدس است: «دربارهٔ مسیح چه نظری داری؟» که باید این سؤال را هم به آن اضافه کرد: «به جامعهٔ مؤمنان چه جوابی خواهی داد؟»[1]. در تحلیل نهایی، اعتبار انسان‌گرایی ــ و همچنین اعتبار مسیحیت ــ مربوط به جوابی است که به این دو سؤال داده می‌شود.

سه متفکر مستقل

گزارش صحنهٔ فلسفی قرن بیستم کامل نخواهد بود مگر این‌که به رودولف اوتو[2] و مارتین بوبر و تِیار دُ شاردن اشاره‌ای بنماییم. هر سه از اروپا برخاسته‌اند، اما در رویکردی که با دین دارند خطوط مستقلی در پیش می‌گیرند. این تنها دلیلی است که ما آن‌ها را در یک گروه ذکر می‌کنیم.

اوتو. رودولف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) در پاینه[3] هانوفر[4] متولد شد. ابتدا در دانشگاه‌های گوتینگن و برسلاو تدریس نمود و سپس در ماربورک استاد الهیات شد (در سال ۱۹۲۹ استاد بازنشستهٔ ممتاز شد). در کشورهای انگلیسی‌زبان از طریق دو کتاب خود شناخته می‌شود: کتاب ملکوت خدا و پسر انسان[5] (۱۹۳۴)[6] کوششی است برای درک عهد جدید با توجه به زمینهٔ تاریخی. در این‌جا توجه ما به کتاب

---

1. Ibid., p. 15.
2. Rudolf Otto
3. Peine
4. Hanover
5. *The Kingdom of God and the Son of Man*
6. Eng. tr. by Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf (Lutterworth, 1938).

پیشین او، مفهوم امر قدسی[1] (۱۹۱۷)[2] در رشتهٔ الهیات فلسفی معطوف است.

اوتو از نظری در جریان اصلی الهیات فلسفی آلمان از زمان کانت قرار دارد. او هم مانند دیگر نمایندگان این جریان، سعی می‌کرد دین را مورد توجه قرار دهد و به ذات آن پی ببرد و بدین‌طریق انسان متجدد را قادر سازد که امور حیاتی و مهم را از امور درجهٔ دو و حاشیه‌ای تشخیص دهد. برخلاف کانت و ریچل که ذات دین را در اخلاق و شلایرماخر که آن را در احساس وابستگی مطلق توکل محض می‌دانستند، اوتو ذات دین را در نومینوس[3] می‌دید.

اوتو این‌طور استدلال می‌کند که از زمان اصلاحات کلیسا به بعد، هم الهیدانان و هم فلاسفه خود را بیش از حد با اعتقادات و عقاید جزمی، و استدلال‌ها و به عبارت دیگر، با جنبه‌های عقلی و اخلاقی دین مشغول کرده‌اند. از نظر اوتو این چیزها جوهر و اصل دین نیست. ذات دین در کلمهٔ مقدس[4] متبلور است. این کلمه به قدری بار اعتقادی و اخلاقی دارد که اوتو مجبور شده است کلمهٔ جدیدی پیدا کند که ریشهٔ آن کلمهٔ لاتینی نومن[5] به معنای الوهیت است. چیزی است که با کمال اخلاقی کاملاً تفاوت دارد.[6] چیزی «کاملاً متفاوت» از دنیای طبیعی است.[7] وضع ذهن در حالت قدوسیت، «وضعی است کاملاً مختص به خود و نمی‌توان آن را به عوامل دیگری فروکاست و به همین دلیل مانند هر امر کاملاً آغازین، هر چند می‌توان دربارهٔ آن بحث کرد، ولی نمی‌توان آن را دقیقاً تعریف نمود»[8]. اصطلاح نومینوس یا قدوس در واقع یک نشانه یا علامت است و مفهومی غیر از خودش دارد. مانند X که نمادی ناشناخته است که نشان‌دهندهٔ چیز دیگری است ولی خود آن چیز را باید با تجربه درک کنیم تا بدانیم X نشانهٔ چیست. خود او قانون‌های موضوع را این‌طور توصیف می‌نماید: «این X ما دقیقاً این تجربه نیست، بلکه نزدیک آن و خلاف آن دیگری

---

1. *The Idea of the Holy*
2. Eng. tr. by John W. Harvey (OUP, 1923; Pelican, 1959). Quotations here are from the latter edition.
3. Numinous
4. holy
5. numen
6. *The Idea of the Holy*, pp. 19f.
7. Ibid., p. 39.
8. Ibid., p. 21.

است. آیا خودتان متوجه نشدید که چیست؟ به عبارت دیگر این X ما به معنای دقیق کلمه قابل تعلیم نیست، بلکه باید در ذهن بیدار شود درست همان‌طوری که هر چیزی که از 'روح' می‌آید باید در ما بیدار شود»[1].

وقتی اوتو می‌خواهد مفهوم خود را روشن‌تر سازد، نومینوس را سرّ مهیب[2] می‌خواند[3]، یعنی رازی که ما را دچار حیرت و ترس می‌سازد. چیزی شبیه آن را در سطحی پایین‌تر در داستان‌های ارواح تجربه می‌کنیم.[4] در سطحی عمیق‌تر همان احساس، شکوه هیبت‌انگیزی است که اشعیای نبی در عبادتگاه تجربه کرد.[5] از نظر عقلی قابل تشریح نیست. اوتو در این مورد این جملهٔ ترستیگن[6] را نقل می‌نماید: «خدایی که درک شود خدا نیست»[7]. نومینوس علاوه بر ترسناک و هیبت‌انگیز بودن، عناصر جذابی هم دارد. اوتو معتقد است که جاناتان ادواردز تا حدی این موضوع را درک کرده بود که چنین می‌گوید: «درکی که مقدسان در مورد محبت خدا دارند و آن نوع شادی و وجدی که آن‌ها احساس می‌کنند کاملاً متفاوت از آن چیزی است که برای مردم عادی حاصل می‌آید یا هر تصور متناسبی است که بتوان در نظر گرفت»[8].

از لحاظی اوتو با توجه به عنصر اصلی دین، که دیگران در مورد آن غفلت کرده‌اند، خدمت مهمی انجام داده است. او نشان می‌دهد که دین بیش از اخلاق تغییر شکل یافته است و موضوع اصلی آن با جهان طبیعت و ماده تفاوت دارد. اما از شدت علاقه به موضوع، بیش از حد در این مورد تأکید کرده است. مانند تمام کوشش‌هایی که برای فروکاستن دین به یک عقیدهٔ اساسی انجام شده است، او هم مجبور شده بعضی از اموری را که با این عقیدهٔ او مطابقت ندارد به کناری بگذارد. این امر باعث شده بسیاری از دلایل مهم را نادیده بگیرد. این امر بیش از همه زمانی مشهود است که می‌خواهد نظر کتاب مقدس در مورد قدوسیت را تفسیر نماید و

---

1. Ibid., p. 21.
2. Mysterium Tremendum
3. Ibid., pp. 26-55.
4. Ibid., p. 29.
5. Isaiah 6 (cf. ibid., p. 65).
6. Tersteegen
7. Ibid., p. 39.
8. Ibid., p. 52, quoting an extract from Jonathan Edwards in William James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 229.

مجبور می‌شود از کمال اخلاقی خدا صرف نظر نماید.[1] می‌دانیم که بخش مهمی از دینِ مبتنی بر کتاب مقدس که با شریعت آغاز می‌شود و کتب انبیا در عهد جدید، مربوط به کمال اخلاقی خدا و در نتیجه قدوسیت اخلاقی انسان است. نظریهٔ اوتو به جای خدای شخصی و زنده یک عقیدهٔ غیرشخصی را در مرکز دین قرار می‌دهد. در تحلیل نهایی، نومینوس او خدای زندهٔ کتاب مقدس، یعنی خدای کاملاً عاقل، کاملاً عادل و همچنین سرشار از محبت، نیست. خدای او خدایی نیست که به ابتکار خود با مردم رابطه برقرار سازد.

بزرگ‌ترین ضعف اوتو، روش اوست. او می‌کوشد تا تجربه‌گرا باشد. مشکل اصلی این است که به اندازهٔ کافی تجربه‌گرا نیست. او نمونه‌های مختلفی از ادیان گوناگون را برمی‌گیرد و از آن‌ها نظریه می‌آفریند. در این مورد لااقل دو نقص مهم وجود دارد: اولی، این تصور غلط است که تمام ادیان دارای یک عامل مشترک و قابل استخراج هستند و وقتی این عامل را پیدا کنیم، موضوعات دیگر دارای اهمیت نیستند. ممکن است غالب ادیان دارای ظواهر مشابه باشند، اما این به آن معنا نیست که تصور نماییم که محتوای اصلی تمام آن‌ها هم یکی است. اظهار چنین عقیده‌ای احتیاج به بررسی‌های بسیار طولانی دارد. اوتو چنین بررسی‌هایی انجام نداده است. به علاوه، معلوم نیست که پیروان ادیان مختلف قبول داشته باشند که محتوای ادیان آن‌ها یکی است. در مورد مسیحیت نمونه‌هایی که اوتو ذکر می‌کند نه جامع هستند و نه دقیق مطالعه شده‌اند. روشی که اوتو در بررسی آن‌ها به کار می‌برد این احساس را در انسان به وجود می‌آورد که دغدغهٔ اصلی او ارائهٔ تفسیری صحیح نیست، بلکه می‌خواهد نظریهٔ خود را تحمیل نماید، نظریه‌ای که بسیار ضعیف است. حداقل می‌توان گفت که او عاملی را که دیگران از توجه به آن غفلت کرده‌اند یا نادیده گرفته‌اند، به یاد آورده است.

بوبر. مارتین بوبر (۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵) در میان فلاسفهٔ مغرب‌زمین منحصربه‌فرد است. او در یک خانوادهٔ یهودی در اروپای مرکزی به دنیا آمد و در فضای ایمان

---

1. Cf. ibid., pp. 99ff.

یهودی تربیت شد. قبل از پایان تحصیلات متوسطه تحت تأثیر کانت و نیچه قرار گرفت و وقتی در دانشگاه‌های وین، لایپزیک، برلین و زوریخ تحصیل می‌کرد، آثار غالب نویسندگان و متفکران زمان خود را مطالعه نمود. با وجود این، به یهودیت وفادار ماند. بعد از پایان تحصیلات دانشگاهی به کارهای انتشاراتی پرداخت، اما کتاب‌هایی که انتشار می‌داد به وضوح دارای موضوعات ملی‌گرایی یهودی بود. در سال ۱۹۲۳ به استادی تاریخ دین و اخلاق یهود در دانشگاه فرانکفورت انتخاب شد و ده سال بعد توسط نازی‌ها از این مقام برکنار شد. در سال ۱۹۳۸ آلمان را ترک کرد و به فلسطین رفت و در دانشگاه عبری اورشلیم[1] به استادی جامعه‌شناسی انتخاب شد. در آن زمان، هر چند شصت ساله بود، به فعالیت‌های علمی مهمی پرداخت. در سال ۱۹۵۱ بازنشسته شد. نوشته‌های او به زبان آلمانی سه جلد حجیم است، و آثاری که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، همه به قبل از جنگ تعلق دارند و از آن جمله‌اند: پادشاهی خدا[2]، و بین انسان و انسان[3] و معروف‌تر از همه، من و تو[4].

تفکرات بوبر دامنهٔ وسیعی از دانش جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، آموزش و پرورش و نقادی کتاب مقدس و الهیات را در بر می‌گیرد. احتمالاً می‌توان او را انسان‌گرا خواند، اما انسان‌گرایی او عمیقاً با دین آمیخته است. او یک بار ایمان عرفانی یهود را، که خودش هم به آن اعتقاد داشت، چنین خلاصه کرد: «خدا را باید در همه چیز مشاهده کرد و باید با هر عمل پاک به او رسید»[5]. نکتهٔ تعجب‌آور این است که نظر بوبر در مورد دین نقطهٔ مقابل نظر اوتو است. اوتو به تجربهٔ غیرشخصی نومینوس، آنچه که «کاملاً متفاوت» است توجه دارد و بوبر به ارتباط شخصی و هر

---

1. Hebrew University of Jerusalem

2. *The Kingshiy of God*. 1932. Eng. tr. by R. Scheimann (Allen and Unwin, 1967).

3. *Between Man and Man*. A Collection of various writings dating from between 1928 and 1938, translated and introduced by Ronald Gregor Smith (Kegan Paul, 1947; Fontana, 1961).

4. *I and Thou*. Translated by Ronald Gregor Smith (T. and T. Clark, Edinburgh,1937; revised edition, 1958).

5. *Mein Weg Zum Chassidismus*, in *Werke*, III, p. 962, quoted by R. Gregor Smith in *Martin Buber* (Carey Kingsgate Press, 1966), p. 7.

آنچه در این حوزه قرار می‌گیرد، علاقه‌مند است.

در کتاب من و تو، بوبر چنین استدلال می‌کند که اصولاً دو نوع ارتباط وجود دارد: من ـ آن و من ـ تو. اولی مربوط است به تجربه‌های سطحی مانند مشاهدهٔ اشیا و انسان‌ها به مثابه پدیده. هنگامی که به عمق می‌رسیم، می‌توان نه فقط با مردم دیگر، بلکه با اشیا هم ارتباط شخصی داشت. در این‌جا است که علاوه بر «من»، با «تو» هم روبه‌رو می‌شویم و این همان جایی است که با خدا هم ملاقات می‌نماییم. «در هر مرحله‌ای شیوه‌ای خاص، و از طریق هر جریان 'شدن' که پیش روی ما قرار دارد، به مرزهای توی ابدی می‌نگریم؛ در هر یک متوجه نفس توی ابدی می‌شویم و در هر تو، توی ابدی را مخاطب می‌سازیم».[1]

صحیح نیست که بوبر را پیرو مکتب همه‌خدایی بدانیم. مقصود او این نیست که برای اشیاء بی‌جان شخصیت قائل شویم.[2] اعتقاد او این است که خدا در همه چیز وجود دارد، اما لزوماً با آن‌ها یکی نیست.[3] اعتقادات بوبر آمیزه‌ای از چیزهای مختلف است. شکی نیست که اعتقاد به حضور خدا در همه جا و همچنین اهمیت اعمال انسان به بیان عهد عتیق تأثیر عمیقی بر افکار او داشته است. چندان روشن نیست که نظر کتاب مقدس در مورد متعال بودن خدا هم در افکار او مؤثر بوده است یا نه. چنین به نظر می‌رسد که افکار بوبر مانند طرز فکر یهودی در زمان مسیح، فقط محدود به این جهان است. به همین دلیل یکی از مفسران معروف کاتولیک در مورد بوبر می‌گوید: «نظر بوبر در مورد درک یهود از نبوت پیامبران فاقد آن عنصر متعالی است که از تحقق آن نشئت می‌گیرد. و چون هیچ‌گاه از خود فراتر نمی‌رود در محدودهٔ

---

1. *I and Thou,* (1st edition), p. 6; cf. the conclusion of *Between Man and Man*, p. 247.

۲. هرچند او از این سخن می‌گوید که قادر است در رابطه‌ای شخصی با یک درخت وارد شود، اما همچنین می‌گوید که هیچ تجربه‌ای از آگاهی درون درخت ندارد: «من نه با روح یا پری درخت، بلکه با خود آن مواجه می‌شوم» (*I and Thou*, p. 8).

۳. وقتی دربارهٔ برهان برای «توی ابدی» در همهٔ رخدادهای در نسبت با آن صحبت می‌شود، بوبر با تندی خطاب به گرگور اسمیت می‌گوید: «اثبات شده؟ تو می‌دانی که این طور است». از همین جاست که بعداً نتیجه‌گیری می‌شود که دیدگاه بوبر بیشتر یک مسئلهٔ ایمانی است تا برهان اثباتی (*Martin Buber*, pp. 21f.).

ذهنی خود زندانی است، در پایان به وضع معماگونهٔ رؤیاپردازی اجتماعی می‌رسد»[۱].

بوبر شخصیت عیسی را برحسب مفهوم من ـ تو تفسیر می‌کند: «وقتی عیسی کلمهٔ من را به کار می‌برد چقدر نیرومند و بلکه مقهورکننده و چقدر برحق و بلکه واضح و آشکار است. زیرا من در رابطهٔ بلاشرط است که توی خود را پدر می‌خواند، به طوری که او خودش پسر است و چیز دیگری غیر از پسر نیست. وقتی می‌گوید من، مقصودش همان کلمهٔ ابتدایی مقدس است که برای او به وجود بلاشرط بدل شده است. اگر برای او جدایی‌ای هم پیش آمده باشد، وحدت و همبستگی ارتباط او بسی بیشتر است. با دیگران فقط از این وحدت سخن می‌گوید. بی‌فایده است که بخواهیم این من را به قدرتی که در خودش وجود دارد محدود کنیم یا این تو را به چیزی که در ما وجود دارد محدود نماییم و بدین‌طریق باز هم این ارتباط زنده و واقعی را از حقیقت جدا سازیم. من و تو باقی هستند. هر کس ممکن است تو بگوید و من باشد، هر کس ممکن است پدر بگوید و پسر باشد. حقیقت برجاست»[۲].

وقتی چنین چیزی بگوییم، به مسیح عهد جدید و تجربهٔ مسیحی همزمان، هم نزدیک و هم بسیار دور شده‌ایم. در تحلیل نهایی عیسای بوبر چیزی نیست جز نمونهٔ زندهٔ انسانی که هر یک از ما می‌تواند باشد. باز هم باید بگوییم که بوبر شخصی است که عقاید جالبی دارد، اما او هم مانند غالب کسانی که دین را از نظر تجربی مورد مطالعه قرار می‌دهند به اندازهٔ کافی تجربی نیست. وی توجه فلاسفه را به بُعد شخصی وجود انسان و توجه مردم را به شیوهٔ ملاقات خدا با ما جلب کرده است. نظریهٔ او در مورد «من و تو» تأثیر رهایی‌بخش بر فلسفه داشته است. با این همه، نظریهٔ او باعث محدودیت وی و مانع از توجه به حقایق ورای آن شده است. مسیحیان معتقدند که همین نقص در مورد نظر او دربارهٔ شخصیت مسیح هم وجود دارد.

تیار دُ شاردن. یکی از جالب‌ترین پدیده‌های دینی دههٔ آخر ۱۹۵۰ و دههٔ اول ۱۹۶۰ معروفیت تیار دُ شاردن، دانشمند و عارف ژزویت، بعد از مرگش است. اکنون مؤسسه‌ای به نام انجمن پیر تیار دُ شاردن در بریتانیای کبیر و ایرلند وجود دارد که

---

1. Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, Eng. tr. by Alexander Dru (Harvill Press, 1961), p. 77.

2. *I and Thou*, pp. 66f.

آثاری در مورد او چاپ می‌کند. نظیر همین مؤسسه در کشورهای فرانسه، آلمان، بلژیک، امریکا و کشورهای دیگر تأسیس شده است. تیار در جاهایی که انتظار نمی‌رفت، طرفداران جدی پیدا کرده است. سر جولیئن هاکسلی[1] مقدمه‌ای بر کتاب بسیار مهم علمی او یعنی پدیدهٔ انسان[2] نوشت.[3] هر چند تیار کتاب‌های فراوان دیگری هم داشت (که به اندازهٔ آن از موج تفسیرها، زندگی‌نامه‌ها و مطالعه‌ها بهره‌مند شدند)، اما باید دانست که آثار اولیهٔ او در زمان حیاتش چندان مورد توجه نبود و او در اکثر عمر خود تا حدی گمنام ماند.

پیر تیار دُ شاردن (۱۸۸۱-۱۹۵۵) یکی از یازده فرزند یک خرده‌مالک در مرکز فرانسه بود. در ده‌سالگی به کالج شبانه‌روزی ژزویت‌ها فرستاده شد. حتی در زمان تحصیل در کودکی مجذوب زمین‌شناسی و معدن‌شناسی بود. در سال ۱۹۱۲ به مقام کشیشی برگزیده شد. قبل از آن نه فقط الهیات و فلسفهٔ متداول را تحصیل کرده بود، بلکه فرضیهٔ تکامل را هم مورد مطالعه قرار داده و بر زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی تسلط قابل ملاحظه‌ای یافته بود. مدتی تحت نظر مارسلن بول[4] در مؤسسه دیرین‌شناسی انسانی در موزهٔ تاریخ ملی پاریس کار کرد. در این‌جا افکارش در جهتی هدایت شد که مهم‌ترین موضوع مورد علاقه‌اش تکامل انسان شد.

در طول جنگ اول جهانی به عنوان مسئول انتقال مجروحان جبهه مشغول خدمت بود. سه بار نشان افتخار دریافت کرد و نامش در مطبوعات ذکر شد. خاطرات او از جنگ و نظراتش در مورد هدف‌های خدا در سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۹ با عنوان ساختن ذهن: نامه‌هایی از یک کشیش سرباز[5]، انتشار یافت.[6] بعد از جنگ به مطالعه‌های علمی خود ادامه داد. هدف اصلی او عبارت بود از آشتی دادن الهیات مسیحی با فرضیهٔ تکامل به طوری که می‌توان یک نظریهٔ علمی دربارهٔ هدف الهی و جایگاه انسان در کائنات ارائه داد.

در سال ۱۹۲۲ تیار از دانشگاه سوربون درجهٔ دکترا دریافت کرد و به تدریس

---

1. Sir Julian Huxley
2. *The Phenomenon of Man*
3. Collins, 1959, and numerous reprints including a Fontana paperback edition.
4. Marcellin Boule
5. *The Making of a Mind: Letters from a Soldier-Priest*
6. Collins, 1965.

زمین‌شناسی پرداخت. در سال بعد برای مطالعه‌های دیرین‌شناسی به چین رفت. تجربه‌های او در کتاب نامه‌های یک مسافر[1] مذکور است.[2] این تجربه‌ها باعث نوشتن کتاب دیگری به نام عشای ربانی در جهان[3] شد که تفکرات عرفانی او دربارهٔ مفهوم جهانی این آیین مقدس بود. اندیشه‌های او در مجموعه‌ای از مقاله‌ها، داستان‌ها و تأملات مندرج است و در کتابی به نام سرود کائنات[4] به انگلیسی به چاپ رسیده است.[5] وقتی به فرانسه مراجعت کرد در مورد راست‌کیش نبودن او شکایاتی به رئیس روحانی وی تسلیم شد و به همین علت از تدریس محروم شد. در نتیجه از چاپ هر مطلبی در مورد فرضیهٔ تکامل خود ممنوع شد. به هر حال، این امر مانع از نوشتن او نشد و همچنان نسبت به مسلک دینی خود وفادار ماند و هیچ‌یک از نوشته‌های مهم او قبل از مرگش به چاپ نرسید.

در سال ۱۹۲۶ تیار به چین برگشت و به استثنای مسافرت‌های کوتاه به چند کشور، بیست سال بعدی را در آن‌جا ماند. وی در چندین پژوهش علمی شرکت کرد که از آن جمله، کشف جمجمهٔ انسان پکن است. سال‌های تبعید اجباری برای تیار فرصت بسیار خوبی بود که بتواند افکار خود را پرورش دهد. کتاب پدیدهٔ انسان را در سال ۱۹۳۸ و ده سال قبل از آن کتابی با عنوان فضای ربوبی: مقاله‌هایی در باب زندگی باطنی[6] نوشته بود. ناشران فرانسوی و انگلیسی در حال انتشار آثاری هستند که او در این دوره تألیف نموده است.[7] در سال ۱۹۶۲ فرمانی از واتیکان صادر شد که

---

1. *Letters of a Traveller*
2. Collins, 1962.
3. *The Mass on the World*
4. *Hymn of the Universe*
5. Collins, 1965.
6. *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life.* Collins, 1960, and numerous reprints including a Fontana paperback. This edition includes an interesting memoir by his friend and fellow Jesuit, Pierre Leroy, and also a letter dated 1951 in which Teilhard protests his loyalty to the General of his order but also claiming the integrity of his thought.
7. Other works include *The Future of Man, The Appearance of Man and Man's Place in Nature.* They are being published by Collins under general editorship of Bernard Wall.

طی آن به اسقف‌ها و رؤسای دانشکده‌های الهیات هشدار داده بود که نوشته‌های وی خطرناک است. اما این امر مانع نشد که کاتولیک‌ها و دیگران نوشته‌های او را با اشتیاق مطالعه نمایند.

بعد از جنگ دوم تیار به فرانسه بازگشت و افتخارات فراوانی دریافت کرد و با معروف‌ترین دانشمندان فرانسوی مباحثه نمود. مقامات کلیسایی انتشار آثارش، به استثنای مطالب کاملاً فنی، را همچنان غیرمجاز اعلام نمودند و از انتخاب او به استادی کالج د فرانس[1] جلوگیری کردند. چهار سال آخر عمر خود را در مؤسسهٔ ونر - گرن[2] نیویورک صرف نمود و در سال ۱۹۵۵ در روز عید رستاخیز به طور ناگهانی وفات یافت.

ما شرح حال تیار را تا حدی مفصل بیان کردیم، زیرا افکارش با زندگانیش ارتباط زیادی دارد. احتمالاً ساده‌ترین شرح فلسفهٔ او را می‌توان از نامه‌ای دریافت که به رئیس انجمن ژوزیت‌ها نوشته است. در این نامه اهمیت «منحصربه‌فرد انسان به مثابه مهم‌ترین عامل حیات، و موضع کلیسای کاتولیک به مثابه محور مرکزی فعالیت‌های انسان، و بالأخره نقش اساسی مسیح زنده‌شده را به عنوان عنصر کمال‌بخش، در مرکز و قلهٔ آفرینش بیان می‌دارد و سپس اضافه می‌کند که این سه عامل چنان در ساختار فکر و اعتقادات دینی وی ریشه دوانیده‌اند که اگر از زندگی وی خارج شوند همه چیز نابود خواهد شد»[3].

اگرچه هدف تیار روشن است، اما برای خوانندگان معمولی چندان آسان نیست که افکار او را در جهت‌های پرپیچ و خمش تشخیص دهند. قسمتی از اشکال این است که تیار یک دیرین‌شناس بود و عدهٔ بسیار کمی از خوانندگان از زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی اطلاع کافی دارند تا ممکن باشد مقصود او را درک کنند. موضوع هنگامی مشکل‌تر می‌شود که تیار نه فقط دربارهٔ علوم به شیوه‌ای خاص بحث می‌کند، بلکه اصطلاح‌های جدیدی هم اختراع می‌نماید.

---

1. College de France   2. Wenner - Gren

3. Cf. *Le Milieu Divin,* p. 38

← همین کتاب، ص ۲۶۸، پانوشت ۶.

افکار تیار دو خاستگاه دارد: تکامل و ایمان کاتولیکی. ابتکار او در این است که هر دو را با یکدیگر ادغام می‌کند. به نظر او «تکامل نوری است که تمام حقایق را روشن می‌سازد و جهتی است که تمام خطوط باید از آن پیروی نمایند»[1]. تکامل فقط راهی برای درک گذشته نیست، بلکه راهنمای ما برای درک پیشرفت‌های انسان در آینده است. حتی بعد از داروین هم عدهٔ زیادی به طور کلی کائنات و بخصوص انسان را چیزی ایستا، ثابت و تکمیل‌شده می‌دانستند. آنچه انسان «متجدد» را از نسل‌های دیگر متمایز می‌سازد، عبارت است از استعداد او در درک «زمان ـ مکان زیست» و پیشرفت‌های آیندهٔ انسان.[2] برای تیار به عنوان یک کاتولیک این امر به آن معنا است که در اندیشهٔ خود می‌بایست آیندهٔ بشر را در ارتباط با خدا تصور کنیم. دربارهٔ خدا نباید فقط فکر کنیم که او در بالا و خارج از جهان (همان‌طوری که الهیات سنتی معتقد است) یا در داخل ما (همان‌طوری که الهیات آزاداندیش و رادیکال اظهار می‌دارد) قرار دارد، بلکه باید او را خدایی بدانیم که در آیندهٔ ما و در اتحاد با انسان زندگی می‌کند.

تیار معتقد است که زمین لااقل پنج و احتمالاً حداکثر ده هزار میلیون سال قبل شکل گرفت. همچنین معتقد است که بررسی علمی تاریخ کرهٔ زمین نشان می‌دهد که به سوی هدف مشخصی بر اساس قانون شعور پیچیدگی[3] حرکت می‌کند[4] که دیگران آن را قانون تیار می‌خوانند. از یک طرف، تکامل در مورد ماده باعث پیچیدگی رو به تزاید آن شده و از طرف دیگر، در هشیاری ماده هم به همان نسبت افزایش دیده می‌شود. تیار این جریان را با اصطلاح لایه‌ها[5] بیان می‌دارد. این اصطلاح از لایه‌های زمین گرفته شده که عبارتند از لایهٔ مذاب داخل زمین، رویهٔ محکم آن، رویهٔ آب دریا و هوا، جو دربردارندهٔ گاز اطراف زمین. در ابتدای قرن بیستم اصطلاح زیست‌کره[6] مورد استفاده قرار گرفت که دلالت بر موجودات جانداری

---

1. *The Phenomenon of Man,* p. 241. (Reference is here made to the paperback edition which is different from the original hardback version).

2. Ibid., p. 241.

3. the Law of Complexity Consciousness

4. Ibid., pp. 328-330 and *passim*.

5. spheres

6. biosphere

می‌کند که از لایه‌های دیگر به وجود آمده بود. در سال ۱۹۲۰ تیار و لوروئا[1] اصطلاح «لایهٔ فکر»[2] را ابداع کردند[3] که مرحلهٔ بعدی تکامل، یعنی ایجاد لایهٔ فکر روی زمین، را تشکیل می‌داد. با ظهور انسان متفکر روی زمین، وضع کرهٔ زمین کاملاً دگرگون شد.

در این مرحله است که تیار با دقت به آینده نگاه می‌کند. با در نظر گرفتن دستاوردهای تکامل و مربوط ساختن آن‌ها با ایمان کاتولیکی، تیار به نقطهٔ پایان کائنات[4] می‌نگرد. این مرحله‌ای است که خدا «کل در کل» خواهد شد.[5] می‌توان آن را «مرحلهٔ عالی همه‌خدایی» دانست، زیرا این مرحله عبارت است از «انتظار اتحاد کامل که تمام عوامل همراه کائنات به کمال خود خواهند رسید»[6]. در تمام این موارد علوم و الهیات تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر هستند. این‌ها هر دو از راه‌های مختلف به چیزی واحد توجه دارند. علم به پیشرفت رو به تزاید پدیده‌ها می‌نگرد و الهیات اصل باطنی، یعنی مسیح، را در نظر دارد. «مسیح، اصل حیات جهانی، چون به عنوان انسان در میان انسان‌ها ظاهر شد، خود را در این مقام قرار داد (و هنوز هم در همین مقام است) تا پیشرفت کلی شعور را که خودش را هم در آن قرار داده بود تحت تسلط قرار دهد، بپالاید، رهبری کند و حیات بخشد. با عمل دائمی ارتباط و تصعید، تمام حیات جهان را به سوی خود می‌کشد. وقتی همه چیز را به هم پیوست و همه چیز را تحول بخشید، در مرحلهٔ نهایی بُعد الهی را که همیشه با او بوده بر خود و بر فتوحاتش آشکار خواهد کرد»[7].

نظریات تیار با فلسفهٔ پویشی وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) مقایسه شده و عده‌ای از رادیکال‌های معاصر امریکا دوباره آن را مطرح کرده‌اند. بعضی از آن‌ها عبارتند از:

---

1. E. Le Roy
2. Mind layer
۳. Ibid., pp. 200-204 *and Passim*. از لحاظ لغوی به معنای کره ـ ذهن است و از واژهٔ یونانی *nous* (به معنای ذهن) مشتق شده است.
4. Omega point of the universe
5. Ibid., p. 322. 1 Corinthians 15:28.
6. Ibid., p. 322; cf. *Hymn of the Universe*, pp. 53f.
7. Ibid., p. 322; cf. *Hymn of the Universe*, pp. 41-55, 144.

چارلز هارتسهورن، نورمن پیتینگر[۱]، ویلیامز[۲]، شوبرت آگدن[۳] و جان کاب[۴]. این افراد نیز مانند تیار معتقدند که تکامل را باید بسیار جدی گرفت. آن‌ها اعتقاد به خدایی را که در ورای کائنات قرار دارد رد می‌کنند و اعتقاد به همه‌خدایی را که همه چیز «در خدا و با خداست» ترجیح می‌دهند. به نظر بعضی از آن‌ها خدا بیشتر از این‌که یک وجود باشد عبارت است از نیروی محرکهٔ تکامل که در تاریخ و در طبیعت در همه وقت و در همه چیز ظاهر می‌شود. با توجه به این مسئله، مسیح به جای این‌که «مداخله کننده» باشد، نمونه‌ای از فعالیت الهی در جهان محسوب می‌شود. به جای این‌که خدای مجسم باشد، انسانی است که خدا در او کار کرده است. گناه بیش از آن‌که شرارت اولیه و ذاتی باشد، عدم موفقیت و انحراف از هدف است.[5] در این‌که تیار با این اعتقادات موافق باشد، شک وجود دارد. هر چند در مورد خدا و تکامل، عقاید «پیشرفته‌ای» دارد، اما همیشه خود را فرزند وفادار کلیسای کاتولیک می‌داند. چندان علاقه‌ای به رادیکالیسم نشان نداده است. هدف او عبارت بود از بیان مجدد ایمان مسیحی با توجه به فرضیهٔ تکامل و اما در این مورد تا چه حد موفق شد؟

عده‌ای معتقدند که عقاید تیار پاسخی به نیازهای روحانی دورهٔ معاصر است. عده‌ای به دلیل عقاید غیرقابل فهمش از او دوری می‌جویند. مقامات کلیسای کاتولیک روم معتقدند که عقاید وی تضعیف‌کنندهٔ اعتقاد به گناه اولیه و غلط

---

1. Norman Pittenger 2. D. D. Williams 3. Schubert Ogden

4. John Cobb

5. For a brief popular statement of process theology see Norman Pittenger, *God in Process* (SCM Press, 1967). A British restatement appears in Peter Hamilton, *The Living God and the Modern World* (Hodder, 1967).

از آن‌جا که فیلسوفان پویشی می‌گویند که خدا در تمام طبیعت و تاریخ فعال است، آن‌ها دیگر از خداباوری راست‌کیشی مسیحی سخن نمی‌گویند. اما از آن‌جا که آن‌ها می‌گویند که عالم بعد یا تجلی‌ای از خداوند است در مقابل مسیحیت قرار می‌گیرند و آن را رد می‌کنند. اگر چیزی وجود داشته باشد که کتاب مقدس، علم غیردینی و عقل سلیم بر آن توافق کنند، آن این خواهد بود که طبیعت نه در مجموع و نه در اجزاء خاص خود خدا نیست.

فلسفهٔ پویشی بیشتر با این ویژگی شناخته می‌شود که یک نگرش نسبتاً رادیکال نسبت به کتاب مقدس است و نیز این‌که منابعی برای اگزیستانسیالیسم و روانکاوی فروید و یونگ برای راهنمایی در حوزهٔ روابط شخصی فراهم می‌آورد.

جلوه‌دهندهٔ ماهیت خداست. دانشمندان هم در مورد اعتبار روش او و نتیجه‌های حاصله موافقت ندارند. سر جولیئن هاکسلی بین نظریات تیار و نظریات خودش مشابهت‌هایی مشاهده می‌نماید. اما دانشمندان دیگر در آثاری مانند کتاب پدیدهٔ انسان خصوصیات علمی زیادی نمی‌بینند.[1] به هیچ وجه معلوم نیست که بررسی‌های علمی اعتبار نتیجه‌های حاصله توسط تیار را تأیید نمایند. در موقع بحث دربارهٔ داروین و تکامل متوجه شدیم که در این اواخر در محافل علمی در مورد فرضیهٔ تکامل نارضایتی‌هایی وجود دارد. از منظر الهیات، عقاید تیار باید بیشتر از آنچه خودش توضیح داده است، روشن شود. نکتهٔ مهم مورد نظر او عبارت بود از اهمیت جهانی مسیح در آفرینش. از قرار معلوم تعالیم دیگر مسیحی از فکر او بیرون رانده شده‌اند. ظاهراً برای رسیدن به نقطهٔ پایان کائنات، بسیاری از تعالیم مسیحی را فراموش کرده است. از نوشته‌های او چنین برداشت می‌شود که بشر در هر حال به این نقطه خواهد رسید. به تعلیم مربوط به مسئلهٔ داوری، که در کتاب مقدس مذکور است، توجهی نشده است. در نوشته‌های او مطلبی دیده نمی‌شود که نشان دهد پاسخ ما به خدا در وضع ابدی ما تأثیر دارد.

شاید بهترین روش برای مطالعهٔ آثار تیار این باشد که بدانیم وارد جزئیات نشده است. برای بیشتر عقایدش دلیل ذکر نشده است. نوشته‌های او بیشتر شبیه فکری است که با صدای بلند اعلام شده و گاهی بسیار فنی و اغلب پیچ‌درپیچ است. افکار عرفانی در لایه‌ای از اصطلاح‌های علمی پوشانیده شده، اما از این طریق هم علمی نمی‌شوند. شاید بتوان گفت که نوشته‌های او طرح مسئله می‌کنند، لیکن راه حل مشخصی را نشان نمی‌دهند. این لااقل نظری است که خود تیار دربارهٔ خودش اظهار داشته است: «در این ترتیبی که برای ارزش‌ها بیان داشته‌ام، امکان دارد در بسیاری از موارد اشتباه کرده باشم. اکنون بر عهدهٔ دیگران است که کار بهتری انجام دهند. امید من این است که به خواننده کمک کنم تا واقعی بودن، مشکل بودن و فوری بودن

---

1. Cf. the study by the late J. J. Duyvené de Wit, Professor of Zoology in the University of the Orange Free State, in *Creative Minds in Contemporary Theology*, edited by P. E. Hughes (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), pp. 407- 450.

مسئله و در عین حال مقیاس و هیئتی که پاسخ مسئله را از آن گریزی نباشد، درک کند»[۱]. این سخنان را نمی‌توان مورد تردید قرار داد.

تومیسم جدید[۲]

در قرون وسطا توماس آکوئیناس کوشش نمود فلسفهٔ کلاسیک را با تعالیم کلیسا پیوند دهد. حتی تا مدتی بعد از مرگ آکوئیناس با شک به او به عنوان بدعت‌گزار برخورد می‌شد. اما طی قرون تومیسم، به مثابه فلسفهٔ کلیسای کاتولیک (اگرچه هرگز دقیقاً چنین نبود)، شناخته شد.[۳]

تا رسیدن به این موقعیت، مکتب تومیسم دچار تغییرات زیادی شده است. در دورهٔ جدید، هم در کلیسای کاتولیک و هم در کلیسای انگلیکان، این مکتب دوباره زنده شده است. شاید صحبت دربارهٔ مکتب تومیسم جدید در کلیسای انگلیکان بسی زود باشد، دقیق‌تر این است که بگوییم بعضی از روشنفکران برجسته مانند ماسکال، استاد الهیات تاریخی در دانشگاه لندن، و فَرر[۴] (۱۹۰۴-۱۹۶۸)، استاد دانشگاه آکسفورد، تومیسم را زنده نگاه می‌دارند. در کلیسای کاتولیک روم مراکز مهم تومیستی وجود دارد که از آن جمله مؤسسهٔ قرون وسطا در تورنتو است. از نمایندگان برجستهٔ تومیسم در کلیسای کاتولیک در دورهٔ معاصر می‌توان نام ژاک ماریتن[۵] (۱۸۸۲-۱۹۷۳) و اتین ژیلسون[۶] (متولد ۱۸۸۴) را ذکر کرد.

تومیست‌های جدید معاصر مانند برده‌ای اسیر نوشته‌های توماس آکوئیناس نیستند. اما مانند آکوئیناس به اشکال گوناگون سعی می‌کنند اعتبار الهیات طبیعی را روشن سازند. ماسکال در کتاب او که هست[۷] و تکلمهٔ آن، وجود و تمثیل[۸]، کوشش کرده است که دلایل عقلی اثبات وجود خدا و نظریهٔ تومیستی تمثیل را دوباره بیان

---

1. *The Phenomenon of Man*, p. 318.
2. Neo - Thomism
۳. ← همین کتاب، صص ۲۵ و ۱۷۹ به بعد. برای نمونه‌ای از رهیافت معاصر بر تومیسم جدید ← Dom Illtyd Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy* (Longmans, 1954).
4. A. M. Farrer
5. Jacques Maritain
6. Etienne Gilson
7. *He who is*. Longmans, 1943, and several reprints.
8. *Existence and Analogy*. Longmans, 1949, and reprints.

نماید.[۱] ماریتن در کتاب درجات معرفت[۲] می‌خواهد نشان دهد که «واقع‌گرایی تومیستی، با حفظ ارزش معرفت اشیا از طریق نقادی واقعی، راه را به سوی بررسی جهان درونی و موضع‌شناسی[۳] متافیزیکی جهان خارج گشوده است. بدین طریق فلسفهٔ وجود فی‌حدذاته 'فلسفهٔ ذهن' است»[۴]. آستین فرر معتقد است که رها کردن بررسی‌های متافیزیکی کار موجه و صحیحی نیست و در سخنرانی معروف خود با عنوان محدود و نامحدود[۵] چنین می‌گوید: «تمام موجودات محدود، با خود بودنشان و با ابراز ذات خود از ورای اعمالشان، خالق بودن خدا را نشان می‌دهند»[۶].

تومیست‌های جدید خودشان را به این محدود نکرده‌اند که دلایل قدیمی الهیات طبیعی را دوباره بیان نمایند، بلکه در این مباحثه‌های نو هم شرکت نموده‌اند. کتاب کلمه‌ها و تصویرها[۷] به قلم ماسکال از بهترین آثار فلسفهٔ زبان انگلیس است. کتاب غیردینی شدن مسیحیت[۸] وی مهم‌ترین کتاب انتقادی در جواب کتاب صمیمیت در مقابل خدا و نوشته‌های پل وان بیورن است.[۹] وی در سال ۱۹۵۶ سخنرانی‌های مهمی تحت عنوان الهیات مسیحی و علوم طبیعی: پرسش‌هایی چند در مورد رابطه آن‌ها[۱۰] ایراد کرد.[۱۱] ماریتن با اگزیستانسیالیست‌ها به مباحثه پرداخته است و در کتاب هستی و هستنده[۱۲] چنین استدلال می‌کند که اگزیستانسیالیسم واقعی باید بر

---

۱. ← همین کتاب، صص ۱۷ ـ ۲۵.

2. *The Degrees of Knowledge*

3. topology

4. *Distinguish to Unite or The Degrees of Knowledge*, New Eng. tr. by Gerald B. Phelan (Bles, 1959), p. ix. At the age of 85 Maritain wrote a kind of philosophical testament *The Peasant of Caronne: An Old Layman Questions Himself about the Present Time* (Chapman, 1968) in which he reaffirmed his belief in Thomism and the historic Christian faith, and criticized a number of more radical trends including the teaching of Teilhard de Chardin.

5. *Finite and Infinite*

6. Dacre Press, 1943, p. 299.

7. *Words and Images*

8. *Secularisation of Christianity*

۹. ← همین کتاب، صص ۲۳۴ به بعد، و ۲۴۷ به بعد.

10. *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in their Relations.* Eng. tr. by Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan (1948; Image Books, 1957).

11. Longmans, 1956.

12. *Existence and the Existent*.Eng.tr. by Lewis Galantiere and Gerald B. Phelan (1948; Image Books, 1957).

اساس فلسفهٔ وجود تومیسم استوار شده باشد.

تومیسم جدید مدافعان برجسته و دانشمندی پیدا کرده است. احتمالاً قدرت واقعی آن در این است که نمایندگان آن به عقاید جدید نظر داشته و آن‌ها را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهند. آن‌ها برخلاف بعضی از رادیکالیست‌های جدید با فلسفه‌های جدید از میدان به در نمی‌روند. تلاش‌های آن‌ها در مورد تبیین جدیدی از الهیات طبیعی باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به عقیدهٔ من این دلایل چندان مفید و متقاعدکننده نیستند. ضعف این نهضت آن است که در الهیات کاتولیک کاملاً غرق شده است. شاید این امر مربوط به نگرش و سنت باشد. شاید علت آن (همان‌طوری که در تومیسم اولیه در مورد ادغام فلسفه و ایمان مشاهده می‌شود) این باشد که عقاید بیگانهٔ فلسفی در الهیات وارد شده است. به هر حال، باید دانست که، هر چند خود مجموعهٔ تومیستی جدید به طور کلی زیر سؤال می‌رود، متفکران این مکتب خدمت‌های مهمی در مورد بحث‌های جدید فلسفه و ایمان انجام داده‌اند.

۵
فلسفه و الهیات اصلاح‌شده [1]

اگر کاتولیک‌ها گاهی مرتکب این خطا شده‌اند که اجازه داده‌اند جنبه‌های فلسفی حقایق مسیحی تحریف شود، می‌توان گفت که مسیحیان انجیلی هم به این خطا گرفتار شده‌اند که در مورد این مسئله قصور ورزیده‌اند. وقتی جریان‌های الهیات در قرن نوزدهم را مورد بررسی قرار می‌دادیم، متوجه شدیم که مسیحیان انجیلی در مورد بشارت و حتی تحقیق‌های علمی دربارهٔ کتاب مقدس خدمت‌های مهمی انجام دادند. اما در مورد دفاع فلسفی از ایمان خود تقریباً هیچ کاری نکردند.[2] از نظر عده‌ای، بررسی‌های علمی کتاب مقدس اصولاً دارای جنبهٔ منفی بود. دفاع از ایمان مسیحی در مقابل انتقاد دشمنان کار خوبی شمرده می‌شد، لیکن عدهٔ کمی از

---

1. Philosophy and Reformed Theology

۲. ← همین کتاب، صص ۸۱ به بعد، و ۱۸۲ به بعد.

مسیحیان انجیلی متوجه بودند که بیان فلسفی ایمان متکی بر مکشوف شدن خدا و به کار بردن آن در دفاعیه‌های مسیحی دارای اهمیت فراوان است. پس جای تعجب نبود که دوست و دشمن تصور می‌کردند که الهیات اصلاح‌شدهٔ انجیلی ممکن نیست هیچ خدمتی در مورد مباحثه‌های عقلی دورهٔ معاصر انجام دهد. مدتی طولانی فرض بر این بود که تنها راه دفاع از مسیحیت عبارت است از استفاده از نوعی الهیات طبیعی مبتنی بر آمیخته‌ای از عقاید تومیستی و ایدئالیستی. هنگامی که این روش در مقابل انتقادهای شدید به شکست انجامید، نتیجهٔ طبیعی آن گرایش مردم به نظریهٔ مرگ خدا و بی‌اعتبار شدن اساس فلسفی مسیحیت بود.

اما این نیمی از واقعیت است. هر چند مسیحیان انجیلی انگلیس از فلسفه دوری جستند، اما عده‌ای از متفکران مستقل اروپا و ایالات متحد به مسئلهٔ الهیات توجه می‌کردند. بررسی فلسفه و ایمان قرن بیستم را با نگاهی به سه نفر از نمایندگان آن‌ها خاتمه می‌دهیم: کورنلیوس وان تیل[1]، کارل بارت و فرانسیس شفر[2]. هر سه نفر معتقدند که الهیات طبیعی راه بن‌بستی بیش نیست. الهیات طبیعی، هم از نظر نتیجه‌هایی که به دست می‌دهد و هم از نظر روش‌هایی که در پیش می‌گیرد، در اشتباه است. هر سه موافق هستند که نقطهٔ شروع تفکر دربارهٔ خدا عبارت است از خود خدا و مکاشفه. با این همه، این افراد در طرز بیان این موضوعات با یکدیگر تفاوت دارند.

کورنلیوس وان تیل

کورنلیوس وان تیل در جناح محافظه‌کار الهیات اصلاح‌شدهٔ هلند قرار دارد. وی در دنیای جدید مهم‌ترین نمایندهٔ برجستهٔ این جناح همتای هرمان دویویرد[3] در زمان

---

1. Cornelius Van Til   2. Francis Schaeffer

۳. دویویرد (Herman Dooyeweerd) به سال ۱۹۲۶ استاد فلسفهٔ حقوق در دانشگاه آزاد آمستردام شد. او عضوی از آکادمی سلطنتی علوم هلند بود. اثر مهم فلسفی او مشتمل بر رسالهٔ ماندگارش با عنوان نقدی جدید از تفکر نظری

(A New Critique of Theoretical Thought, ۱۹۳۵-۱۹۳۶) بود. مکتب فکری او با نام فلسفهٔ

←

پیش بود. وان تیل هم مانند دویویرد در هلند متولد شد، اما زندگی دانشگاهی خود را اکثراً در ایالات متحد گذرانیده است. در دانشکدهٔ الهیات پرینستون مشغول تحقیقات شد و از آن‌جا درجهٔ دکترا دریافت داشت و مدتی در همان‌جا تدریس نمود. وقتی که دانشکدهٔ الهیات وست‌مینستر تأسیس شد، به استادی دفاعیه‌های مسیحی انتخاب شد و تا پایان فعالیت‌های دانشگاهی خود در همان مقام ماند. آثار او شامل سخنرانی‌هایی در مورد چالش‌های عقلی انجیل[1]، دو کتاب انتقادی دربارهٔ بارت، مدرنیسم نو[2] و مسیحیت و مکتب بارت[3] و رساله‌ای با عنوان مسیحیت و ایدئالیسم[4] است. مقدمهٔ بسیار مفصلی بر کتاب الهام و اعتبار کتاب مقدس[5] به قلم ورفیلد نوشته است. کتابی که موضع او را به بهترین وجه نشان می‌دهد دفاع از ایمان[6] نام دارد.

وان تیل چنین استدلال می‌کند که الهیات طبیعی حتی وقتی بیشترین تلاش‌های خود را به عمل آورد، ما را به اعتقاد به علت اولیهٔ غیرشخصی می‌رساند که

←

cosmonomic حقوق ـ فکر شناخته می‌شد.

آثار او:

A New Critique of Theoretical Thought (1935-36), Eng. tr. in 4 vols. by David H. Freeman and others, H. J. Paris, Amsterdam, and Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-58.

دربارهٔ او:

J. M. Spier in *An Introduction to Christian Philosophy* (PRPC, 1954), and by E. L. H. Taylor in *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State* (Craig Press, Nutley, N. J., 1966). Perhaps the best short appraisal is the article by William Young in P. E. Hughes (ed., *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), pp. 270-305).

1. *The Intellectual Challenge of the Gospel*. Tyndale Press, 1950.
2. *The New Modernism*, PRPC, Philadelphia, 1962.
3. *Christianity and Barthianism*. James Clarke, 1946; PRPC, Philadelphia, 1962.
4. *Christianity and Idealism,* PRPC, Philadelphia, 1955.
5. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Marshall, Morgan and Scott, 1951.
6. *The Defence of the Faith*. PRPC, Philadelphia, 1955.

بسی فروتر از خدای زندهٔ کتاب مقدس و تجربهٔ شخصی است.[۱] علت این امر بیشتر در منطق غلط مراحل مختلف استدلال نیست، بلکه اشتباه اصلی در نقطهٔ شروع است. وقتی دربارهٔ خدا فکر می‌کنیم، باید یا از خدا شروع کنیم یا از انسان. از زمان ارسطو به بعد فلاسفهٔ غیردینی (و مسیحیانی که استدلال‌های آن‌ها را پذیرفته‌اند) از انسان شروع کرده‌اند. نتیجه این شده است که خواه آن‌ها با خدا موافق باشند یا مخالف، بحث‌های آن‌ها محدود به قلمرو تصورات انسانی بوده است. تفکر مسیحی باید از خدای تثلیث زنده شروع کند که کامل و مستقل از غیر است.

به نظر وان تیل فلسفهٔ غیردینی تفسیر پرحجمی است در مورد فرمایشات پولس رسول به مسیحیان قرنتس: «کجاست حکیم؟ کجاست کاتب؟ کجاست مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است؟ زیرا که چون برحسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسید، خدا بدین رضا داد که با جهالت موعظه مؤمنان را نجات بخشد»[۲]. به عبارت دیگر، مردم برای یافتن خدا به جایگاه نادرستی می‌نگرند و راه غلطی در پیش می‌گیرند. از طرف دیگر، وان تیل چنین استدلال می‌کند که «قدرت ابدی و الوهیت پیام پولس رسول نزد همگان و در همه جا قابل رؤیت است.[۳]... این‌طور نیست که بگوییم از نشانه‌ها احتمالاً معلوم می‌شود که خدایی هست یا امکان دارد خدایی وجود داشته باشد. اگر وضع چنین بود، انسان برای نپرستیدن خالق خود بهانه‌ای در دست می‌داشت. پولس رسول به جرئت ادعا می‌کند که تمام مردم در اعماق قلب خود اطمینان دارند که مخلوق هستند و علیه خدا، یعنی خالق و داور خود، گناه کرده‌اند»[۴].

با توجه به مراتب یادشده، از نظر وان تیل نقطهٔ تماس بین پیام مسیحی و جهان غیرمسیحی، عبارت است از «تصادمی رودررو»[۵]. موضع بی‌طرف وجود ندارد. نه فقط

---

1. *The Intellectual Challenge of the Gospel*, p. 8; *The Defence of the Faith*, pp. 175-180, 302-356.

2. 1 Corinthians 1:20f.; cf. *The Intellectual Challenge of the Gospel*, p. 3.

3. Romans 1:19.

4. *The Intellectual Challenge of the Gospel*, p. 5; cf. *The Defence of the Faith*, pp. 115, 172.

5. *The Defence of the Faith*, p. 116.

انجیل خدا را مکشوف می‌سازد، بلکه تمام حقایق جهان هستی هم همین کار را انجام می‌دهند، زیرا همه چیز را خدا خلق کرده و تحت نظارت قرار داده است. به همین دلیل همهٔ امور جزئی از هدف او برای کائنات هستند و به همین جهت او را مکشوف می‌سازند.[۱] وقتی مردم با انجیل روبه‌رو می‌شوند «نمی‌توانند نسبت به آن بی‌طرف بمانند. یا باید آن را قبول کنند یا به دلیل عدم تمایل به ایمان آوردن، با آن مخالفت ورزند. پولس رسول می‌داند کسانی که به 'حکمت' این جهان متکی هستند، این عمل را برخلاف عقل و وجدان خود انجام می‌دهند. تمام حقایق 'خداپرستی' و تمام حقایق 'مسیحی' با انگشت خود به شخص گناهکار اشاره می‌کنند و به او می‌گویند: 'تو عهدشکن هستی. توبه نما و نجات پیدا کن'».[۲]

کار دفاعیه‌های مسیحی این نیست که پایگاهی بی‌طرف و مشترک در میان مؤمن و بی‌ایمان پیدا کند تا هر دو بتوانند روی آن بایستند، زیرا در این روش به این موضوع توجه نشده است که شخص بی‌ایمان از وجود خدا و از مسئولیتی که در مقابل خدا دارد، باخبر می‌باشد. کار اصلی این است که شخص بی‌ایمان را مجبور کنیم که حقیقت را بپذیرد و به او نشان دهیم که راه فرار منطقی وجود ندارد. به عبارت دیگر، باید پیش‌فرض‌های افکار خود را به روشنی برای او بیان نماییم. وان تیل دلایل قدیمی اثبات وجود خدا را قبول ندارد. هر اندیشه و کردار عقلانی، وجود خدای خداشناسی مسیحی را مسلم در نظر می‌گیرد.

شخصی که خدا را انکار می‌نماید و در عین حال کوشش می‌کند که دربارهٔ جهان به طور عقلانی فکر نماید، شبیه شخصی است که از آب ساخته شده باشد و بخواهد از اقیانوسی با یک نردبان ساخته‌شده از آب خارج شود! وان تیل می‌گوید: «با توجه به مفروضاتی که انسان دارد عقلانیت او محصول تصادف است. حتی قانون‌های منطق که برای استدلال از آن‌ها استفاده می‌کند حاصل تصادف است. نظام عقلی و هدفی که وی در جست‌وجوی آن است باید محصول تصادف باشد. پس مدافع مسیحیت که

---

1. Ibid., pp. 116, 132ff., 164, 191ff., 232ff.
2. *The Intellectual Challenge of the Gospel*, p. 5.

معتقد است خداپرستی واقعاً حقیقی است و فقط بر اساس این حقیقت است که می‌توان به معرفت حقیقی دست یافت باید با همدلی با 'دوست' خود در چرخش‌های ناامیدانه‌اش همراه شود و به او بفهماند که تلاش‌های او همیشه بی‌فایده است»[1].

وان تیل موضع خود را این‌طور خلاصه می‌کند: «وجود خدای مسیحی و اعتقاد به تدبیر الهی و ادارهٔ جهان به دست او تنها پیش‌فرضی است که ممکن است نشان‌دهندهٔ آن نوع وحدتی در طبیعت باشد که دانشمندان هم به آن احتیاج دارند. بهترین و تنها دلیل ممکن در مورد اثبات وجود چنین خدایی این است که وجود او برای وحدت در طبیعت و ارتباط همهٔ چیزهای جهان با یکدیگر ضروری است. برای ما ممکن نیست وجود تیرآهن را در ساختمان ثابت کنیم و همان‌طوری که میز و صندلی اتاق را می‌بینیم نمی‌توان تیرآهن را هم مشاهده کرد. با این همه، وجود ساختمان و سقف آن معلوم می‌کند که تیرآهن وجود دارد. بدین‌طریق دلیل کاملاً قطعی برای اثبات وجود خدا و خداپرستی مسیحی در دست است. حتی وقتی غیرمسیحیان حقیقت مسیحیت را رد می‌کنند، به طور ضمنی آن را قبول دارند. باید حقیقت خداپرستی را بپذیرند تا بتوانند دلیل در مورد موفقیت‌های خود ارائه دهند»[2].

وان تیل تصور نمی‌کند که تأیید غیرمنطقی بودن فلسفهٔ غیردینی دلیل کافی برای پیروزی و روی آوردن مردم به ایمان مسیحی باشد. غیرمسیحی وقتی انجیل را قبول می‌کند که «خدا اراده فرماید از طریق روح‌القدس خود چشم‌های او را بگشاید و نقاب را از چهره‌اش بردارد. واعظ اصلاح‌شدهٔ مسیح با اتکا به روح‌القدس به مردم می‌گوید که در گناه گمراه هستند و به نجات‌دهنده احتیاج دارند»[3]. با این همه، مدافع مسیحیت اصلاح‌شده باید برای روشن ساختن حقیقت از همین روش استفاده نماید.

---

1. *The Defence of the Faith*, p. 119.
2. Ibid., p. 120.
3. Ibid., p. 121.

وقتی آثار وان تیل را به طور کلی در نظر بگیریم، حتی اگر بسیار خوش‌بین هم باشیم، باید اقرار نماییم که بعضی از موضوعات مبهم مانده‌اند. در نوشته‌های او نقل‌قول‌های زیادی از مفسران گمنام دیده می‌شود که خوانندگان معمولی توجهی به آن‌ها ندارند. مشکل دیگر این است که وان تیل اغلب از مضمون کتاب مقدس دفاع می‌کند، بدون آن‌که نشان دهد که این مطالب واقعاً در کتاب مقدس مذکور است.

وان تیل وقت زیادی را صرف تکرار مطالب می‌کند بی‌آن‌که توضیحی در مورد آن‌ها بدهد. یک نمونه آن است که می‌گوید تمام حقایق، خدا را مکشوف می‌سازند. مقصودش چیست؟ وقتی به مردم بگوییم به یک سنگ یا یک درخت یا به زمان رویدادی در یک کتاب تاریخی توجه کنند، بلافاصله به وجود خدا پی نمی‌برند. مقصود وان تیل این نیست که از این موضوعات می‌توان به کمک برهان جهان‌شناختی به وجود خدا پی برد.[۱] گفته شده است که از نظر وان تیل حقیقت و معنا در واقع یکی است.[۲] در این صورت می‌توان گفت که مفهوم همه چیز از خدا استنتاج می‌شود و هر حقیقت واحدی نشان‌دهندهٔ خدای واقعی است. واقعیت به خودی خود، خدا را نشان نمی‌دهد، بلکه فقط در متن نظام ایمانی، که به قول وان تیل باید آن را پیش‌فرض بگیریم، خدا مکشوف می‌شود. خدا تا آن حد مکشوف می‌شود که قبول داشته باشیم خدا در واقع وجود دارد و حقایق از او ناشی می‌شوند.

از زمان آکوئیناس تا وان تیل، نویسندگان زیادی به این فرمایش پولس رسول استناد کرده‌اند: «چون که آنچه از خدا می‌توان شناخت در ایشان ظاهر است، زیرا خدا آن را برایشان ظاهر کرده است، زیرا که چیزهای نادیدهٔ او، یعنی قوت سرمدی و الوهیتش، از حین آفرینش عالم به وسیلهٔ کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد»[۳]. عدهٔ کمی کوشش کرده‌اند روشن سازند که این مکاشفه یا ظهور چیست و چگونه عملی می‌شود. در این مورد وان تیل هم یک استثنا نیست. توماس آکوئیناس کوشش کرد در این مورد توضیح بدهد، اما بیان او چندان صحیح نیست.

---

۱. ← برای بحث دربارهٔ ضعف‌های آن‌ها ← همین کتاب، صص ۱۷ به بعد و ص ۱۰۳.

2. B. Ramm, *Types of Apologetic Systems* (Van Kampen Press, Wheaton, Illinois, 1953), p. 188.

3. Romans 1:19f.

آنچه پولس می‌خواهد بگوید این است که طبیعت و تاریخ نشان می‌دهند که خدا چه نوع خدایی است و مخصوصاً قدرت و فرمانروایی خدا را روشن می‌سازند. وجود خدا موضوعی نیست که با استدلال‌های عقلی ثابت شود، بلکه یک اشراق عمیق باطنی است که ما را از وجود خدا و پیوند نظام خلقت با خدا آگاه می‌سازد.

در این صورت خدا فقط فرضیه‌ای برای تأیید درستی نظام عقلانی کائنات نیست، بلکه خدا وجودی است که او را به عنوان شخص واقعی و خالق هستی می‌شناسیم.

در تفکرات وان تیل شکاف‌ها و ابهام‌هایی وجود دارد. با این همه وان تیل قدم‌های مهمی در درک فلسفی دین مذکور در کتاب مقدس برداشته است. بحث‌های او در مورد قبول وجود خدا و تذکر این نکته که مردم احتیاجی به اثبات وجود خدا ندارند، زیرا از قبل از وجود او آگاهند، دارای اهمیت زیادی است.

کارل بارت

من در کتاب دیگری به نام کارل بارت و پیام مسیحی در مورد تعالیم بارت بحث کرده‌ام.[1] اما هیچ مطالعه‌ای در مورد فلسفه و ایمان امروزی، بدون اشاره به او کامل نخواهد بود. کارل بارت هم مانند وان تیل در اروپا متولد شد (در سال ۱۸۸۶ در بازل متولد شد و در سال ۱۹۶۸ وفات یافت) و در کلیسای اصلاح‌شده رشد نمود. در حالی که وان تیل به جناح محافظه‌کار کالونیست هلند تعلق داشت، بارت در جناح پروتستان لیبرال رشد کرد.

بارت در دانشگاه‌های متعددی تحصیل نمود و در محضر بسیاری از استادان لیبرال مشهور زمان خود نشست. بارت در اولین دورهٔ خدمت‌های شبانی کلیسا در سافنویل[2] سوئیس به تدریج از لیبرالیسم ناراضی شد. مدافعان مشهور لیبرالیسم دربارهٔ انسان، استعدادها و توانایی‌های دینی او مطالب زیادی نوشته‌اند، اما در مورد

---

1. C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (Tyndale Press, 1967).
2. Safenwil

خدای زنده خیلی کم نوشته شده است. موضوع برای او در زمان جنگ جهانی اول روشن شد. بارت متوجه شد که کتاب مقدس فقط مجموعه‌ای از مدارک قدیمی برای بررسی‌های انتقادی نیست، بلکه شهادتی است بر خدای زنده. این تغییر عقیده، ثمرات خود را در تفسیری به نام رساله به رومیان[1] نشان داد. این کتاب با تفسیرهای معمولی تفاوت زیادی داشت. اگر برای پی بردن به تفسیر دقیق رسالهٔ رومیان به این کتاب مراجعه نماییم، مأیوس خواهیم شد. این کتاب در واقع شرح کشفیات و مشاهده‌های هیجان‌انگیزی در مورد خدا و انسان است.

این کتاب بر هیچ خطایی سرپوش نگذاشته است. تفسیر این مسئله که انسان گناهکار است و به خدا پشت کرده و در مورد او کور شده است. انسان قادر نیست هر طور و هر وقت که مایل باشد خدا را بشناسد. شناختن خدا بخششی است الهی که از طریق مسیح امکان‌پذیر می‌شود. انسان ممکن نیست کاری انجام دهد که برای شناختن خدا شایستگی پیدا کند. فقط ممکن است این بخشش را با ایمان ساده بپذیرد. این عقاید تازگی نداشت، بلکه در تمام دوران‌های مسیحی، مخصوصاً اصلاحات کلیسا و مسیحیت انجیلی، مورد قبول بود و برای نسل‌های جدیدی که در الهیات لیبرال غرق شده بودند، تازگی داشت. علاوه بر این، برهان اثبات وجود خدا با اصطلاح‌های نیمه‌فلسفی مأخوذ از افلاطون تا کانت و کیرکگورد از سوی بارت ارائه شد و آمیزهٔ حاصل از آن با عنوان الهیات دیالکتیک[2] شناخته شد.

مهم‌ترین نکته‌ای که بارت در مورد آن تأکید می‌نمود، نکتهٔ مورد نظر کیرکگور، یعنی «تمایز کیفی نامحدود»[3] میان ابدیت و زمان، میان بهشت و دنیا و میان خدا و انسان بود.[4] خدا کاملاً متفاوت بود.[5] از یک نظر موضع بارت کاملاً نقطهٔ مقابل موضع جان رابینسون در کتاب صمیمیت در مقابل خدا بود. برخلاف رابینسون، که اعتقاد به

---

1. *The Epistle to the Romans*. Eng. tr. by Sir Edwyn Hoskyns (OUP, 1933) based upon the 6th German edition which largely follows the 2nd radically revised version of 1921. The book first appeared in 1919.

2. Dialectical Theology

3. infinite qualitative distinction

4. *The Epistle to the Romans*, p. 10.

5. *Wholly Other*

وجود خدا را رد می‌کند و می‌خواهد او را در جریان طبیعت و زندگی انسان بیابد، بارت خدا را به کلی متعال می‌بیند. نباید او را با هیچ چیز دنیا یکی دانست و حتی با کلمه‌های کتاب مقدس هم یکی نیست. القای مکاشفهٔ الهی به انسان مانند ورود خطی عمودی به سطح افقی یا خطی است که دایره را قطع می‌کند. چون این تماس با خدای کاملاً متفاوت است که حتی قابل تشریح هم نیست. تنها کاری که می توانیم انجام دهیم (و تمام نویسندگان کتاب مقدس هم همین کار را کردند) این است که شرح دهیم بعد از این تماس چه احساسی داریم.

الهیات دیالکتیک قطعاً دارای اهمیت بود، چرا که توجه مخصوص به خدا و آگاهی از عدم کفایت انسان را در خود داشت. در دههٔ ۱۹۲۰ و دههٔ ۱۹۳۰ بارت متوجه شد که عقاید او همه چیز را در بر نمی‌گیرد. در سال ۱۹۲۱ بارت دعوت شد که در دانشگاه گوتینگن به تدریس الهیات بپردازد (بعدها بر اثر فشار نازی‌ها به مونستر، بن و بازل رفت). از آن سال به بعد تمام عمر او صرف کارهای دانشگاهی شد. طی سال‌ها در موضع خود تعدیل‌هایی به عمل آورد و کتاب مقدس و آثار کلاسیک الهیات پروتستان و کاتولیک را مطالعه نمود. بارت بیش از پانصد کتاب و مقاله نوشته، اما مهم‌ترین کتابش جزمیت‌های کلیسا[1]ست. این کتاب شامل چهار جلد است و هر جلد دارای قسمت‌های متعدد است. موضوعات مورد بحث عبارتند از: کلام خدا، خدا، آفرینش و آشتی[2]. در نظر بود که جلد پنجم هم در مورد نجات (آخرت‌شناسی) نوشته شود که عملی نشد. کتاب جزمیت‌های کلیسا با وجود نقایصی که دارد، یکی از برجسته‌ترین آثار دورهٔ معاصر است که مؤلفی به تنهایی آن را نوشته است. ما در این‌جا تمام عقاید بارت و حتی خلاصه‌ای از آن را ذکر نخواهیم کرد، بلکه بحث را به این محدود خواهیم نمود که در مورد مکاشفه به عنوان نقطهٔ شروع الهیات و اهمیت آن برای فلسفه، از بارت چه چیزهایی یاد می‌گیریم.

نکتهٔ بسیار مهمی که چندان جای بحث هم ندارد. این است که از نظر بارت

---

1. *Church Dogmatics*. Eng. tr. by a team of scholars working under the general editorship of G. W. Bromiley and T. F. Torrance (T. and T. Clark, Edinburgh, 1936-).

2. Reconciliation

شناختن خدا چیزی جدا از انجیل عیسی مسیح نیست. چیزی نیست که انسان طبق میل خود و با استفاده از بعضی استدلال‌های زیرکانهٔ فلسفی به آن دسترسی پیدا کند. شناختن خدا ثمرهٔ رؤیت خداست که آن هم نتیجهٔ روبه‌رو شدن با مسیح است؛ زیرا مسیح کلام مکشوف‌کنندهٔ خدا بر انسان است. از ابتدا تا انتها بخشش خدا می‌باشد. بارت این موضوع را این‌طور خلاصه می‌کند:

> معرفت خدا با مکشوف شدن کلام او توسط روح‌القدس حاصل می‌شود و ضرورت ایمان و اطاعت از آن در واقعیت تحقق می‌یابد. مضمون این ایمان وجود حقیقی خدا و ترس از اوست، زیرا باید او را بیشتر از هر چیز دوست بداریم؛ او که برای ما همیشه اسرارآمیز است، اما خود را با قطعیت و روشنی بر ما مکشوف فرموده است.[۱]

در بیان این نکته بارت شهادت کتاب مقدس را تکرار می‌نماید. تنها راه برای شناسایی واقعی و شخصی خدا عبارت است از روبه‌رو شدن با مسیح. عیسی در انجیل متی چنین می‌فرماید: «پدر همه چیز را به من سپرده است و کسی پسر را نمی‌شناسد بجز پدر و نه پدر را هیچ‌کس می‌شناسد غیر از پسر و کسی که پسر بخواهد بدو مکشوف سازد»[۲]. طبق انجیل یوحنا عیسی می‌فرماید: «من راه درستی و حیات هستم. هیچ کس نزد پدر جز به وسیلهٔ من نمی‌آید»[۳]. بارت از این نقل‌قول‌ها زیاد دارد.[۴]

شناختن خدا از طریق رودررویی با خدا حاصل می‌شود. پسر واسطهٔ این امر است. طبق عهد جدید، بدون کار روشنگرانهٔ روح‌القدس امکان شناسایی خدا وجود ندارد.[۵] پیشرفت در معرفت خدا موضوعی نیست که به استعداد عقلی مربوط باشد، زیرا معرفت دربارهٔ خدا در سطح متفاوتی عمل می‌کند. موضوع مهم عبارت است از

---

1. *Church Dogmatics,* II, 1, p. 3.

2. Matthew 11:27

3. John 14:6.

4. Cf. (e. g.) Matthew 13:10-23; John 3:3ff.; 5:20ff.; 8:12; 12:39ff.; 17:3, 6ff.; 1 Corinthians 1:30.

5. Cf. (e. g.) John 16:13ff.; 1 Corinthians 1:18-2:5; 2 Corinthians 3:14- 4:6.

ایمان، محبت، فروتنی و دعا.[۱]

به هر روی، این شناسایی خدا، به طوری که بارت به حق تذکر می‌دهد، یک شناسایی مطلق و کامل نیست. نمی‌شود ادعا کرد که خدا را واقعاً آن‌طور که هست می‌شناسیم. از این نظر، خداوند همچون سرّی است که به تجربه‌های ما نور می‌افکند، گرچه تمامیت اسرار بر ما روشن نیست و ما را قادر نمی‌سازد تمام وادی حقیقت را مشاهده نماییم؛ با این همه، کلام خدا نور کافی می تاباند تا کسانی که مایل هستند بتوانند راه خود را پیدا کنند.

بارت با گفتن این سخنان، به موضع مصلحان کلیسا در قرن شانزدهم برمی‌گردد. وقتی این تعلیم خود را تشریح می‌نماید، مباحثه‌های فلسفی از آن زمان تا دورهٔ خود را در نظر دارد. با این همه، تأکید می‌نماید که مکاشفه‌ای که خدا از خودش به عمل آورده، یگانه راه ممکن برای شروع تفکر در مورد خداست.

عده‌ای اعتراض کرده‌اند که این سخنان نامعقول و مبهم است. خدا را چطور می‌شناسیم؟ چه دلیل عینی در دست داریم؟ بارت پاسخ می‌دهد که ماهیت این موضوع به نحوی نیست که با هیچ برهان «عینی» به معنای شواهد خارجی بیرون از مواجههٔ ما با کلام خدا وجود ندارد. دلایل قدیمی اثبات وجود خدا در واقع ما را به خدای زنده نمی‌رساند. الهیات طبیعی تلاش بی‌ثمری است. مثل این است که برای «حل» یک قضیهٔ هندسی از دلایلی استفاده کنیم که به آن مربوط نباشد. رودررویی با خدا دلایل خود را به همراه دارد. این برهان ممکن است به دور بینجامد، اما دورِ باطل[۲] نیست.[۳] همان‌طوری که در موقع بحث دربارهٔ مصلحان کلیسا اشاره کردیم[۴]، ماهیت موضوع طوری است که حقیقت نهایی کلام خدا به خودی خود روشن است. نمی‌توان آن را به چیزی غیر از خودش فروکاست و وقتی آن را می‌بینیم، می‌فهمیم.

---

1. Cf. (e. g.) Matthew 5:8; 6:1ff.; 7:7ff., 21-27; John 7:17; Corinthians 13; Ephesians 3:14-19. For Barth's treatment of this aspect of theology see especially his *Evangelical Theology*, Eng. tr. by Grover Foley (Weidenfeld and Nicolson, 1963, and now a Fontana Paperback).

2. vicious circle

3. *Church Dogmatics*, I, 2, p. 535.

۴. ← همین کتاب، صص ۴۳ به بعد.

وقتی بارت در مورد محتوای واقعی مکاشفه بحث می‌نماید، با وان تیل و پیروان مکتب او تضاد شدیدی پیدا می‌کند. بارت در مرحلهٔ بحث جدلی دیالکتیکی خود کلام خدا را با وارد شدن خط عمود بر سطح افقی و قطع دایره توسط خط مقایسه می‌نماید. همان‌طوری که خط فقط طول دارد و فاقد پهنا است، می‌توان گفت که نظر بارت در مورد کلام خدا مانند تعلیمی بی‌محتواست، زیرا خدایی که خود را مکشوف فرمود، محدود به زمان و مکان نیست، بلکه کاملاً متفاوت است و به همین دلیل در واقع توضیح‌ناپذیر[۱] است. اگر این‌طور باشد، دیگر مطلبی برای گفتن وجود ندارد. بارت در کتاب جزمیت‌های کلیسا موضع خود را روشن ساخته است (هر چند همه از آن رضایت کامل ندارند). در آن‌جا دربارهٔ سه نوع کلام خدا سخن می‌گوید: مسیح، کتاب مقدس و اعلام پیام[۲].[۳]

مسیح، به مفهوم اولیه، کلام خداست. ولی کتاب مقدس (و همچنین شهادت مسیحی) در مورد او گواهی می‌دهد که خود حامل کلام خدا می‌شود، زیرا نویسندگان کتاب مقدس در مورد شهادت دادن مأموریت دارند، همان‌طوری که شاگردان مسیح شاهد بودند. مسیح می‌فرماید: «هر که شما را قبول کند مرا قبول کرده و کسی که مرا قبول کرده فرستندهٔ مرا قبول کرده باشد»[۴]. وقتی شهادت و گواهی آن‌ها را قبول کنیم، مسیح را قبول کرده‌ایم. عکس آن هم صحیح است. رد کردن شهادتی که خدا داده، به منزلهٔ رد کردن راه شناسایی خداست که خدا مهیا فرموده است. بدین‌طریق، رابطه‌ای غیرمستقیم بین خدا و متن مقدس وجود دارد. «کتاب مقدس تا آن حد کلام خداست که خدا اجازه فرموده است کلام خدا باشد و تا آن حد کلام خداست که خدا با آن سخن می‌گوید... . بدین‌طریق کتاب مقدس در این رخداد، کلام خدا می‌شود و در این روبه‌رو شدن است که می‌توانیم بگوییم کتاب مقدس کلام خداست»[5]. کلام خدا هرگز ایستا و متوقف نیست. «آنچه خدا می‌گوید

---

1. indescribable 2. proclamation

3. *Church Dogmatics*, I, 1. pp. 98-140.

4. Cf. Matthew 10:40, Luke 10:16; John 5:39; 13:20; *Church Dogmatics*, I, 2, pp. 487 ff. 5. Ibid., I, 1, pp. 123f.

هرگز و به هیچ وجه جدای از خود خدا شناخته نمی‌شود و صحیح نخواهد بود. علت شناخته شدن و واقعی بودن آن فقط به آن دلیل است که خودش فرموده است و خودش شخصاً در آنچه گفته است وجود دارد و همراه آن است»[۱]. با توجه به این زمینه است که بارت موضوع الهام و اعتبار امروزی کتاب مقدس را مورد بحث قرار می‌دهد.[۲]

می‌توان رابطهٔ خدا و انسان در مکاشفه را به عنوان آیینی مقدس توصیف کرد.[۳] همان‌طوری که نان و شراب همان که هستند می‌مانند، اما وسیله‌ای برای مصاحبت با خدا می‌شوند، به همان طریق سخنان نویسندگان کتاب مقدس هم کلام انسانی می‌مانند و وسیله‌ای برای ملاقات خدا با انسان می‌شوند. «بدین‌طریق خدا خودش را با زبان انسانی مکشوف می‌فرماید به نحوی که گاهی کلام بخصوصی که توسط پیامبران و رسولان بیان شده و در کلیسا اعلام می‌شود، کلام خدا می‌شود»[۴]. بعد از این سخنان، ذکر دو نکتهٔ دیگر لازم است: از یک طرف، «خصیصهٔ کلام خدا را نباید با خصوصیت لفظی و روحانی آن در تضاد بدانیم»[۵]. بدین‌طریق بین خدا و کلام کتاب مقدس همانندی واقعی وجود دارد. از طرف دیگر، این همانندی غیرمستقیم است، زیرا کتاب مقدس از زبان انسانی محدود به زمان و مکان استفاده می‌کند تا دربارهٔ خدایی که فراتر از زمان و مکان است سخن بگوید. به همین دلیل زبان آن استعاری و تمثیلی است. «بدین‌طریق واقعاً می‌توان گفت که کلام خدا چیست، اما باید مسئله را به طور غیرمستقیم گفت. باید شکل‌هایی را که خدا در آن واقعی است و از طریق آن سه شکلی که به خود می‌گیرد چگونگی خویشتن را بر ما آشکار می‌سازد به یاد داشته باشیم. این «چگونگی» انعکاسی از ذات ادراک‌ناپذیر ذات خداست که برای انسان قابل درک شده است»[۶].

بدین‌طریق بارت ما را دوباره به بحث‌های الهیات فلسفی جدید راهنمایی

1. Ibid., I, 1, p. 155.
2. For fuller discussion of this see C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message*, pp. 54-62.
3. *Church Dogmatics*, I, 1, p. 98.
4. Ibid., I. 1, p. 156.
5. Ibid., I. 1, p. 156.
6. Ibid., I. 1, pp. 149f.

می‌کند. او خدا را برتر و متعال می‌داند، نه به این معنا که او را یک پدربزرگ جسمانی نخراشیده بدانیم که در بالای ستارگان در پرواز است، بلکه خدایی که از انسان و طبیعت متمایز است. در عین حال خدا به امور انسان توجه مخصوص دارد. او خالق جهان و حافظ کائنات است. حتی پسر یگانهٔ خود را فرستاد تا جهان را نجات دهد.[۱] علاوه بر این، خدا در مورد شناسانیدن خودش به انسان، ابتکار عمل نشان داده است. بارت مکشوف شدن خدا را یک واقعهٔ پویا می‌داند که خدا خودش شخصاً در آن شرکت دارد. این امر شامل انسان و عوامل مادی و روحانی است. بارت در طرز ربط دادن این دو به یکدیگر خدمت مهمی به بحث زبان دینی انجام داده است؛ زیرا از یک طرف، این نکته را ذکر می‌کند که اگر سخنان و افکار ما در مورد خدا بخواهد معنادار باشد، لزوماً باید تمثیلی باشد.[۲] از طرف دیگر، روشن می‌سازد که دلیل اعتبار مسیحیت به طور کلی و بخصوص زبان مورد استفاده دربارهٔ خدا نباید در خارج از آن جست‌وجو شود، بلکه به‌خودی‌خود می‌تواند زندگی ما را روشن سازد و خدا را بر ما مکشوف گرداند.

در عین حال، موضع بارت پرسش‌های متعدد مهمی مطرح می‌سازد. به نظر عده‌ای تأکید او در مورد مکشوف شدن خدا با مسیح راه فرار آسانی از مشکلات طرح‌شده توسط نقادان رادیکال کتاب مقدس است. عده‌ای مکاشفهٔ خدا در مسیح را قبول می‌کنند، بی‌آن‌که برای دفاع از درستی کتاب مقدس زحمت بکشند و از این نکته غافلند که تنها مسیحی که ما می‌شناسیم، همان مسیحی است که کتاب مقدس به او شهادت می‌دهد و او هم صحت کتاب مقدس را تأیید نموده است.[۳] عده‌ای دیگر

---

1. For discussion of Barth's teaching on God, creation and redemption see C. Brown op. cit., pp. 90-139.

2. on the question of analogy and religious language see above, pp. 30ff. and 176. On Barth's teaching see further C. Brown, op. cit., pp. 47-54.

۳. دربارهٔ نکتهٔ اخیر، قس:

Matthew 4:4ff.; 5:17ff.; 19:4ff.; Mark 7:8, 13; 12:26; Luke 4:21; 24:25ff; John 5:39- 47; 10:35, etc., and See further J. W. Wenham, *Our Lord's View of the Old Testament* (Tyndale Press, 1953).

کتاب مقدس را فقط به هنگام موعظه، کلام خدا می‌دانند و در مطالعه‌های خود و کلاس‌های دانشگاهی، مجموعه‌ای از داستان‌های قدیمی می‌شمارند که امکان دارد صحیح یا غلط باشد. اتخاذ چنین موضعی باعث ایجاد تضاد در فکر ما می‌شود و در این مورد بارت نمی‌تواند ما را راضی کند[۱]، زیرا از یک طرف، می‌گوید که تمام کتاب مقدس دارای الهام الهی است و باید برای تمام قسمت‌های آن «احترام یکسان قائل شویم»[۲]. از طرف دیگر، به نویسندگان کتاب مقدس اشتباه‌هایی را نسبت می‌دهد.[۳] این موضع نشان‌دهندهٔ دو طرز فکر متفاوت و متضاد است، زیرا کتاب مقدس را در عین حال هم صحیح می‌داند و هم غلط؛ صحیح از نظر این‌که کلام مکشوف‌شدهٔ خداست و غلط از نظر این‌که کلام انسان خطاپذیر است (به این معنا نیست که بعضی قسمت‌ها الهام‌شده و معتبر باشد و بعضی قسمت‌های دیگر نباشد، بلکه یک باب واحد هر دو جنبه را دارد). بارت این مشکل را عملاً نادیده می‌گیرد.

این عدم توجه به تاریخ و جهان مادی[۴] باعث شده است که مکتب بارت گرفتار دور شود. بارت در آثار اولیهٔ خود بر خصوصیت ماوراءالطبیعی مکاشفه تا آن حد تأکید می‌نماید که حتی حاضر است محتوای واقعی را فدا سازد. در آثار بعدی هم بیشتر به تفسیر الهیاتی توجه دارد تا به تاریخی بودن وقایعی که تفسیر می‌کند. مسیحیت فقط یک دین باطنی و آن جهانی[5] نیست، بلکه اساس آن بر تاریخ و تجربه قرار دارد. اصولاً مطالبی که دربارهٔ حقایق واقعی می‌گوید مانند مطالب دیگر قابل بررسی و ابطال است. رستاخیز مسیح در عهد جدید به صورتی عنوان شده که

---

1. Klaas Runia, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture* (Eerdmans, Grand Rapids, 1962) gives a detailed exposure of Barth's weaknesses.

2. *Church Dogmatics*, I, 2, pp. 517f.

3. Ibid., I, 2, pp. 528ff. on this point see further C. Brown, op., cit., pp. 54- 62.

۴. بارت نه تنها همهٔ الهیات‌های طبیعی را رد می‌کرد، بلکه در کنار آن هیچ جایگاهی در تفکر خود برای هیچ مکاشفه‌ای از طریق طبیعت قائل نبود (C. Brown, op. cit., pp. 77-98). علاقهٔ بارت متأخر به جهان فیزیکی بیشتر مشتمل بر مطالعهٔ آن نوع خاص از الهیات میثاقی خود او بود (Cf. ibid., pp. 110-123; 149ff).

5. other worldly

واقعه‌ای در زمان و مکان است.[۱] اعتبار آن کاملاً به اعتبار شاهدان مربوط می‌شود. همین امر در مورد زندگی، تعالیم عیسی و مطالب دیگر کتاب مقدس هم در کل صادق است. اگر پایهٔ تاریخی این امور مشکوک باشد، لاادریون حق دارند دربارهٔ آن شک کنند. عقیدهٔ نویسندگان عهد جدید هم همین است: «اگر مسیح برنخاست بیهوده است وعظ ما و بیهوده است نیز ایمان شما»[۲]. اگر وقایع مهم زندگی مسیح و مرگ و رستاخیز وی به طوری که در عهد جدید مذکور است، اساس تاریخی نداشته باشد، تمام بنای ایمان مسیحی فرو خواهد ریخت.

به طور خلاصه، مکتب بارت ممکن نیست ما را از مسائل تاریخی فارغ سازد. بدون آمادگی برای دفاع از اساس تاریخی نمی‌توان مکاشفه و الهیات کتاب مقدس را حفظ کرد. ظاهراً بارت در این مورد بی‌تفاوت است و به همین دلیل تعالیم وی پا در هوا می‌ماند.[۳] رادیکال‌ها این مسئله را کاملاً نادیده می‌گیرند و با این کار خود از مسیحیت فقط اسمی باقی می‌گذارند و از آن تصویری ارائه می‌دهند که غیرمسیحیان تصور می‌کنند نباید دربارهٔ مسیحیت به صورت جدی فکر کرد. باید از خود بپرسیم که این گونه بی‌تفاوتی در مورد پایه‌های تاریخی تا چه حد صحیح است و باید تصمیم بگیریم که راه طولانی و سخت، اما حیاتی بررسی بنیان تاریخیِ ایمان مسیحی را دوباره مورد توجه قرار دهیم.[۴]

بعد از این بیانات، اکنون باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا اصولاً صحیح است که برای جواب پرسش‌های فلسفی از مکاشفهٔ الهی استفاده نماییم. آیا عمل بارت، یا

---

1. Cf. Matthew 12:39ff.; 16:4; 28; Mark 8:31; 16; Luke 24; John 20; 21; Acts 1:3; 2:22ff.; 4:10; 5:30f.; 9:5ff.; 10:40; 13:30ff.; 17:31; 22:8; 26:15, 23; Romans 1:4; 8:11; 1 Corinthians 15; Galatians 1:1; Ephesians 1:20; 1 John 1:1ff.

2. Cortinthians 15:12ff. cf. Romans 6:5; 7:4; 1 Corinthians 6:14; 2 Corinthians 4:14; Galatians 2:20ff.; Ephesians 2:6; Philippians 2:9; 3:10f.; Colossians 2:12; 3:1; 1 Thessalonians 1:10; 2 Timothy 2:8; Hebrews 9:28; 10:12; 13:20f.; 1 Peter 1:3; 3:21.

3. On Barth and the resurrection of Jesus see C. Brown, op. cit., pp. 64ff.

۴. برای آثاری دربارهٔ روش تاریخی به طور عام و در باب تاریخچهٔ عهد جدید به طور خاص ← همین کتاب، صص ۳۱۳ ـ ۳۲۳.

هر شخص دیگری که چنین کاری انجام می‌دهد، خلاف عقل نیست؟ برای جواب این اتهام باید اول به مفهوم اصلی آن پی ببریم. اگر موافق عقل بودن به این معناست که تصمیم بگیریم تا فقط اموری را بپذیریم که برای عقل قابل درک و قابل تأیید در آزمایشگاه‌های علمی باشد، این اتهام بر بارت وارد است. اما باید بدانیم که این اتهام بر تمام الهیدانان، فلاسفه و دانشمندانی هم وارد است که می‌پذیرند جنبه‌هایی از تجربه وجود دارند که تابع این نوع بررسی‌ها نیست. اگر مقصود ما از روش عقلی این است که باید همه چیز را قبلاً فقط به‌کمک استدلال‌های عقلی ثابت نماییم، این اتهام بر بارت وارد است و غالب مردم و همچنین دانشمندان هم در همین زمینه متهم خواهند شد، زیرا گزاره‌های معتبر علمی قبلاً ثابت نمی‌شوند، بلکه به بررسی نتیجه‌های مشاهده‌های تجربی احتیاج دارند.

در مورد این‌که چه موضوعی عقلی است، رویکرد دیگری هم وجود دارد. عقیده‌ای مطابق عقل است که با تجربه تأیید شود. ممکن است نتوان عقیده‌ای را تنها با دلایل عقلی ثابت کرد، اما ممکن است از طریق مشاهدهٔ رخدادها ثابت بشود. این در واقع روش علوم طبیعی برای نتیجه‌گیری در مورد مشهودات است. از این نظر روش بارت مخالف عقل نیست، زیرا بر اساس تجربهٔ کلام خدا قرار دارد. در این فرایند، عقل ناچیز شمرده نمی‌شود، بلکه شیوهٔ استفاده و جایگاه آن، از طریق موضوع مورد بحث، یعنی کلام خدا، تعیین می‌شود.

در مورد الهیات، روبه‌رو شدن با خدا از طریق مکاشفه، مهم‌ترین موضوع است. به همین دلیل است که بارت الهیات را علم می‌داند. دلایل او در این مورد به شرح زیر است: «۱. الهیات مانند رشته‌های دیگر علوم، تلاش انسان برای رسیدن به یک معرفت خاص است؛ ۲. مانند همهٔ علوم دارای راه مشخص و دارای انسجام درونی برای رسیدن به معرفت است؛ و ۳. مانند هر علم دیگری می‌تواند به خودش و به تمام کسانی که در پی این موضوع هستند و می‌خواهند این راه را بپیمایند، جوابگو باشد»[1].

1. *Church Dogmatics*, I, 1, p. 7.

اگر وضع چنین باشد، صحیح نیست بگوییم که استفاده از مکاشفهٔ الهی از نظر انسان متجدد و از نظر فلسفهٔ جدید کاری نامربوط است. این درست مثل این است که بگوییم فیزیک و شیمی نامربوط هستند، زیرا روش‌های آن‌ها را دوست نداریم. این گفته به هیچ وجه قضاوتی واقعی را در بر ندارد، بلکه یک پیشداوری شخصی است. حقیقت با علاقه و عدم علاقهٔ ما شکل نمی‌گیرد. هر فلسفهٔ باارزشی باید امور را طوری که واقعاً هستند بپذیرد و به علاقه و عدم علاقهٔ شخصی مردم توجه نکند.

پس باید دید فلسفه چگونه به رویکرد بارت مربوط می‌شود؟ در مورد وان تیل دیدیم که عقیده داشت هیچ زمینهٔ مشترک حقیقی میان مؤمن و بی‌ایمان وجود ندارد و کار ما این است که ناقص بودن تمام جهان‌بینی‌های دیگر را نشان دهیم، زیرا تنها نظری که قابل قبول است خداپرستی مسیحی است. رویکرد بارت معتدل‌تر است. او قبول دارد که صرف نظر از صحت یا سقم آن، هر یک از ما دارای فلسفه‌ای پیش‌انگاشته هستیم.[1] این فلسفه‌ها ممکن است بغرنج باشند یا ساده. ممکن است نظریات باارزشی در مورد ماهیت امور باشند یا نباشند. با این همه، چون ما انسان هستیم نه خدا، هیچ فلسفه‌ای ممکن نیست جامع و کامل باشد. به علاوه، هر فلسفه‌ای با توجه به تجربه‌ها و همچنین با توجه به کلام خدا باید تعدیل شود. فلسفه‌هایی که در مورد تجربه‌های جدید انعطاف نشان نمی‌دهند و می‌خواهند همه چیز را در چارچوب خود بگنجانند، با مفاهیم پیش‌انگاشتهٔ خود شکل می‌گیرند. پس بالاترین چیزی که در مورد فلسفه می‌توان گفت این است که هر فلسفه‌ای یک فرضیهٔ علمی است و «هیچ‌گاه نمی‌تواند غیرقابل تغییر باشد»[2]. مسیحیان باید به این هشدار پولس توجه نمایند: «باخبر باشید که کسی شما را نرباید و مکر باطل برحسب تقلید مردم و برحسب اصول دنیوی نه بر حسب مسیح»[3].

با توجه به ماهیت امر، وقتی به موضوع شناخت خدا می‌رسیم، باید از مهم‌ترین پایهٔ ایمان مسیحی شروع کنیم که عبارت است از مکشوف شدن خدا در کلامش. باید عقاید قبلی خود را با توجه به کلام خدا مورد ارزیابی قرار دهیم نه برعکس.

---

1. Ibid., I, 2, p. 728. 2. Ibid., I, 2, p. 731. 3. Colossians 2:8.

فرانسیس شفر

آخرین متفکری که در این بررسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، فرانسیس شفر است. قبل از جنگ برای دریافت درجهٔ دکترا در امریکا به تحصیل پرداخت و در همان‌جا در سال‌های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۸ به خدمت شبانی کلیسا مشغول شد. از آن زمان به بعد در اروپا ساکن شد و در سوئیس انجمن لابری[۱] را تأسیس نمود. دکتر شفر یکی از متفکران معدود انجیلی معاصر است که کوشیده‌اند با فرهنگ غیردینی درگیر شوند. وی در یکی از آخرین کتاب‌های خود به نام فرار از عقل[۲] کوشش کرده است جریان‌های وسیع فلسفه، الهیات و همچنین هنر و ادبیات را از قرون وسطا تا عصر حاضر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

احساس یأس و بی‌معنا بودن زندگی انسان جدید از عقل‌گرایی خودمختار او سرچشمه گرفته است. او میل دارد خودش و عقل خودش را یگانه داور همه چیز بسازد. این امر نتیجهٔ این واقعیت است که انسان متجدد خدا را از طبیعت و امور ماوراءالطبیعی را از امور طبیعی جدا کرده است. به نظر شفر این وضع از زمانی آغاز شد که در قرون وسطا توماس آکوئیناس بین طبیعت و فیض[۳] جدایی ایجاد کرد.[۴] وقتی این دو از یکدیگر جدا شوند، طبیعت امور ماوراءالطبیعی را بیرون می‌راند یا (به قول شفر) طبیعت، فیض را می‌بلعد»[۵]. در زمینهٔ هنر این موضوع را می‌توان از مقایسهٔ تابلوهای دینی دورهٔ رنسانس، که نقش طبیعت در آن رو به تزاید است، با نقاشی‌های دورهٔ بیزانس دریافت که در آن امور الهی به صورت نمادین ارائه می‌شد.[۶]

گرایش به غیردینی‌سازی[۷] با سرعت روبه‌تزاید تا به امروز ادامه یافته است. در قرون وسطا در طرح فکری توماس آکوئیناس برای مکاشفهٔ الهی محلی وجود داشت، اما در دورهٔ روشنگری، ماوراءالطبیعه از تفکر عقلانی کاملاً کنار گذاشته شده بود.

---

1. L'Abri Fellowship
2. *Escape from Reason*. Inter-Varsity Fellowship, 1968. Schaeffer's larger study, *The God Who is There* (Hodder), was also published in 1968, but appeared too late to be taken into account here.
3. nature and grace
4. *Escape from Reason*, p. 9.
5. Ibid., p. 13.
6. Ibid., p. 12.
7. secularization

«عقل‌گرایی در این موقع کاملاً پیشرفت کرده و غنی شده بود و در هیچ زمینه‌ای هیچ اشاره‌ای به مکاشفهٔ الهی دیده نمی‌شد. در نتیجه، در آن زمان به جای این‌که 'طبیعت و فیض' مطرح باشد، 'طبیعت و آزادی' مورد نظر بود»[۱]. در جهان‌بینی جبری کانت آزادی یک امر عقلی نیست، بلکه فقط در اخلاق وجود دارد. روسو آزادی را در امور غیرعقلی جست‌وجو می‌کرد. در دنیای مکانیکی دورهٔ روشنگری، «آزادی مفهومی نداشت و بدین‌طریق، آزادی مستقل و ماشین مستقل در مقابل یکدیگر قرار گرفتند»[۲].

به نظر شفر تاریخ تفکر و فرهنگ دویست سال بعدی، دنبالهٔ همین معما است. جدایی بین امور عقلی و غیرعقلی به کمال می‌رسد. انسان هر چه بکوشد ممکن نیست بدون امور «غیرعقلی» به زندگی خود ادامه دهد. ممکن است عقل‌گرایی او وی را محکوم سازد، اما ممکن نیست توجه به امور غیرعقلی را از بین ببرد. این طرز فکر، خود را در بی‌شکل بودن غالب هنرهای جدید[۳] و ازدیاد مصرف مواد مخدر[۴] نشان می‌دهد. گرایش یادشده خود را در این پدیدهٔ عجیب، اما نه نامتداول، آشکار می‌سازد که یک فیلسوف غیردینی در یک مورد قویاً به عقل‌گرایی متکی می‌شود تا در پایان به یک نتیجهٔ غیرقابل اطمینان برسد.[۵] همین امر در مورد بیشتر امور الهیات انتقادی جدید صدق می‌نماید. این الهیدانان با نگاهی تحقیرآمیز به الهیات راست‌کیشانه نگاه می‌کنند و ادعا می‌کنند که دیگر ممکن نیست مورد قبول انسان متجدد عقل‌گرا قرار گیرد، اما مطالبی که خودشان ارائه می‌نمایند نیز غیرعقلی‌تر

---

1. Ibid., p. 33. 2. Ibid., p. 34. 3. Ibid., p. 58.
4. Ibid., p. 53.

۵. شفر به عنوان یک نمونه از این مطلب، به مورد آنتونی فلو اشاره می‌کند که در برنامهٔ بی‌بی‌سی «خود را مخاطب قرار می‌دهد و می‌پرسد 'آیا اخلاقی بودن باید منفعت به همراه داشته باشد؟'. او از این پخش تلویزیونی استفاده کرد تا نشان دهد که بر مبنای پیش‌فرض‌های خود او اخلاقی بودن منفعتی ندارد، اما او نمی‌تواند در همین حد متوقف باقی بماند و در پایان بر آن مبنای سست نتیجه می‌گیرد که هرچند اخلاقی بودن نفعی ندارد، اما اگر کسی صادق و درستکار باشد احمق نیست. این یک جهش عظیم و بی‌پایه در این‌باره است که چرا اگر یک انسان درستکار باشد احمق نیست» (Ibid., p. 55; cf. *The Listener*, 13 October 1966).

است.[۱] خوش‌بینی انسان‌گرایی غیردینی هم همین وضع را دارد و فاقد اساس عقلی است. شفر به گونه‌ای طنزآمیز چنین نتیجه می‌گیرد: «موضوع جالب توجه این است که انسان‌گرای عقل‌گرا ابتدا اظهار داشت که مسیحیت به اندازهٔ کافی عقلایی نیست. اکنون بعد از طی دایره‌ای طولانی به عرفان رسیده است، هر چند این عرفان از نوع خاصی است. او عارفی است که هیچ خدایی ندارد»[۲].

در فلسفه هنگامی یک برهان بی‌اعتبار می‌شود که یکی از حلقه‌های رشتهٔ استدلال وجود نداشته باشد یا این‌که مقدمه‌های آن غلط باشد. در واقع شفر هم (مانند وان تیل و بارت که این کار را به شیوهٔ خاص خود انجام می‌دهند) پایه‌های طرز فکر جدید غیردینی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اگر از همان جایی که انسان متجدد غیردینی آغاز می‌کند، شروع کنیم، حتماً دچار یأس خواهیم شد. «انسان متجدد از طریق خودمختار ساختن خود، نه فقط الهیات مسیحی را به کناری گذاشته، بلکه پایه‌هایی را که اجداد ما برای اخلاقیات و قانون داشتند ترک کرده است»[۳]. پس جای تعجب نیست که انسان متجدد دیوانه‌وار هر نوع فلسفه‌ای را آزمایش می‌کند و چون احساس رضایت نمی‌نماید، فلسفهٔ خود را پیوسته تغییر می‌دهد. گرایش‌های عمومی و مد روز الهیات هم همین‌طور است. انسان هنوز هم امیدوار است، اما به دلیل عقل‌گرایی‌اش تمام آرزوهای او در مورد یافتن نوعی فلسفهٔ

---

۱. «به نظر می‌رسد که این الهیات جدید امتیازی بر اگزیستانسیالیسم غیردینی دارد، زیرا از آن کلمه‌هایی استفاده می‌کند که دلالت ضمنی قوی‌ای دارد و بر خاطرهٔ جمعی استوار است. کلمه‌هایی چون 'رستاخیز'، 'تَصلیب'، 'مسیح' و 'عیسی'. این کلمه‌ها توهم ارتباط را به ذهن آدمی متبادر می‌سازند. اهمیت این کلمه‌ها برای الهیات جدید در توهم ارتباط، به علاوه در واکنش‌های با اشتیاق فراوان انسان‌ها به جهت دلالت‌های ضمنی این کلمه‌ها نهفته است. این امتیاز الهیات جدید بر اگزیستانسیالیسم غیردینی و عرفان غیردینی جدید است. فرد کلمهٔ 'عیسی' را می‌شنود و بر اساس آن عمل می‌کند اما هرگز این کلمه تعریف نمی‌شود. استفاده از چنین کلمه‌هایی همواره در حوزهٔ امور نامعقول و غیرمنطقی قرار دارد. آن‌ها به علت آن‌که از تاریخ و از کیهان جدا شده‌اند، از امکان تحقیق از طریق استدلال در این عالم بهره‌مند نیستند و بنابراین هیچ یقینی در این باره که چیزی در عالم بالاست وجود ندارد. ما نیاز به فهمیدن داریم، بنابراین این تمایز نهادن به نومیدی کامل از حوزهٔ عقلانیت می‌انجامد. این یک نومیدی واقعی است که صرفاً با به‌کارگیری واژگان مذهبی تغییر نمی‌کند» (Ibid., pp. 52f.).

2. Ibid., p. 56.

3. Ibid., p. 81.

زندگی قابل قبول، مبدل به یأس شده است.

با توجه به شرایط یادشده، شفر نتیجه می‌گیرد: «برای مسیحیت فرصت خوبی به وجود آمده است.... این‌که به خوبی روشن سازد دارای همان جوابی است که انسان از رسیدن به آن مأیوس شده بود و این پاسخ همانا اتحاد و یگانگی فکری است. یک جواب برای تمام زندگی. صحیح است که انسان باید از عقل‌گرایی رها شود، اما همان‌طوری که بعداً شرح خواهیم کرد می‌توان عقل خود را باز یافت»[۱]. مقصود شفر از مسیحیت، آن مسیحیتی است که بر اساس کتاب مقدس باشد. وی همراه مصلحان کلیسا اصرار می‌نماید که نباید اعتبار مسیح را در مقابل اعتبار کتاب مقدس قرار دهیم.[۲] مسیح باید خداوند و سرور همه چیز باشد. نه فقط باید خداوند زندگی روحانی ما باشد، بلکه باید بر زندگی عقلی ما هم خداوندی کند.[۳]

بدین‌طریق کتاب مقدس مرجع اصلی شفر است. وی از دیدگاه کتاب مقدس چنین می‌گوید: «کتاب مقدس می‌گوید که در ابتدا همه چیز را خدای شخصی و نامحدود[۴] که همیشه وجود داشته، آفریده است. پس خدا یک خدای ذاتاً شخصی است نه غیرشخصی. به علاوه، کتاب مقدس می‌گوید که خدا همه چیز را در خارج از خودش آفرید. اصطلاح 'خارج از خودش'[۵] به نظر من بهترین راه تشریح آفرینش برای مردم قرن بیستم است. مقصود این نیست که در مورد فاصله به معنای مکانیِ آن تأکید کنیم، بلکه می‌خواهیم روشن سازیم که آفرینش به هیچ وجه بسط ذات الهی طبق نظر همه‌خدایی نیست. خدا وجود دارد ـ یک خدای شخصی که همیشه

---

1. Ibid., p. 82.

۲. «اما شما نمی‌توانید از این پاسخ استفاده نمایید، مگر آن‌که به دیدگاه اصلاح‌طلب دربارهٔ متن مقدس وفادار بمانید. مسئله بر سر خدایی نیست که خود را تنها در عیسی مسیح متجلی ساخته است، زیرا این مطلب آنچنان محتوایی نخواهد داشت اگر آن را از متن مقدس جدا کنیم. در این صورت این موضوع نیز یک شعار بی‌محتوای دیگر خواهد شد، زیرا همهٔ ما می‌دانیم که چگونگی مکاشفهٔ مسیح از متن مقدس برمی‌آید. عیسی خود تمایزی میان حجیت خود و حجیت متن مقدس مکتوب مطرح نکرده است. او بر اساس وحدت میان حجت خویش و محتوای متن مقدس عمل کرده است» (Ibid., p. 83؛ قس: صص ۳۸ ـ ۴۵، و ۲۸۵ به بعد).

3. Ibid., p. 83.

4. personal-infinite God

5. outside of Himself

وجود داشته است ــ و همه چیز را خارج از خودش آفریده است. بدین‌طریق چون کائنات دارای آغازی کاملاً شخصی است، محبت و ایجاد ارتباط (که از آرزوهای انسان قرن بیستم است) با خدایی که ذاتاً هست تضادی ندارد... . کتاب مقدس در همین زمینهٔ تاریخی مهم می‌گوید که خدا انسان را به شیوه‌ای خاص به صورت و شبیه خودش آفرید. اگر متوجه نباشیم که رابطهٔ اصلی انسان با عالم بالا است، باید بکوشیم که آن را در رابطه با فروتر از خود پیدا کنیم. در رابطه با فروتر از خود هم این‌که کسی امروزه خود را در نهایت در ارتباط با حیوانات ببیند تفکری منسوخ‌شده است. امروزه، انسان متجدد در جست‌وجوی آن است که خود را با ماشین مربوط می‌سازد»[1].

تنها راهی که می‌ماند این است «که بگوییم انسان ثمرهٔ یک وجود غیرشخصی به اضافهٔ زمان و تصادف است»[2]. کتاب مقدس در مورد انسان چیزی بیشتر می‌گوید. بدبختی انسان را نتیجهٔ گناه او می‌داند. با این همه، انسان باز هم انسان است. «سقوط انسان در گناه به این معنا نیست که دیگر صورت خدا را ندارد. این سقوط باعث نشده است که از انسان بودن بازبماند. صحیح نیست بگوییم که فقط مسیحی می‌تواند محبت داشته باشد. به علاوه، غیرمسیحی هم ممکن است زیبایی را ترسیم نماید. هنوز نشانه‌های انسان بودن، یعنی محبت، عقلانیت، شوق یافتن معنا، ترس از نبودن و نظایر آن را حفظ کرده است. این امر حتی زمانی صادق است که نظام غیرمسیحی او وی را به این نتیجه می‌رساند که بگوید این خصوصیات وجود ندارند... کتاب مقدس تعلیم می‌دهد که هر چند انسان به‌گونه‌ای یأس‌آور گمراه است، اما هیچ و پوچ نیست. انسان به این دلیل گمراه است که در نتیجهٔ خطای واقعی اخلاقی از خدا، که اساس زندگی او است، جدا شده، لیکن هرگز هیچ نخواهد بود. علت ترس و وحشت او گمراهی اوست»[3]. کتاب مقدس با اعلام نجات با مسیح و آشتی با خدا و با همنوعان، راه خلاصی از بدبختی را نشان می‌دهد و تنها در این صورت است که انسان وجود اصلی خود را درمی‌یابد.

---

1. Ibid., pp. 86f. 2. Ibid., p. 87. 3. Ibid., pp. 88ff.

هنگام مطالعهٔ کتاب فرار از عقل باید توجه داشت که این اثر فقط تاریخ دقیق تفکرات نیست، بلکه می‌خواهد فکر خواننده را برانگیزاند و پیشنهادهایی ارائه دهد. شفر، با پیشینهٔ امریکایی و اروپایی خود، چندان توجهی به ابعاد تفکر انگلیسی نکرده است. سبک نویسندگی او خلاصه و قاطع است. مانند یک سخنرانی توأم با تصویر است که نام‌ها و عقاید با سرعت به دنبال یکدیگر می‌آیند. نکته‌ها اغلب بی‌آن‌که اثبات شوند فقط ذکر می‌شوند. باید دانست که بسیاری از آثار مهم تاریخ تفکر هم همین روش را دارند. آنچه مورد توجه ما است جزئیات استدلال‌ها نیست، بلکه نظریهٔ اصلی است.

قوّت موضع شفر به دو دلیل است: اول آن‌که می‌خواهد نظریه‌ای هماهنگ در مورد تمام جنبه‌های زندگی ارائه دهد. فقط به آنچه که منتقدان آن را نجات پس از مرگ می‌نامند، علاقه‌مند نیست، هر چند قبول دارد که نجات یکی از اجزاء اساسی مسیحیت است. به علاوه، علاقه و فعالیت مسیحیت را محدود به پرورش ایثار و پرهیزگاری شخصی نمی‌داند، بلکه سعی می‌کند مسیحیت را به تمام جنبه‌های دیگر زندگی هم مربوط سازد. دومین دلیل استحکام موضع شفر این است که کتاب مقدس را جدی می‌گیرد. برخلاف بعضی از مکتب‌های مسیحی، مخصوصاً رادیکال‌های افراطی دویست سال اخیر، در صدد نیست که اول فلسفه‌ای پیش‌انگاشته به وجود آورد و سپس آن را در لباس اصطلاح‌های الهیاتی بپوشاند. کوشش می‌نماید در مورد زندگی فلسفه‌ای به وجود آورد که بر اساس منبع آغازین و بی‌نظیر سرچشمهٔ مسیحیت، یعنی کتاب مقدس، امور طبیعی و ماوراءالطبیعی را در خود هماهنگ سازد.

عده‌ای فکر می‌کنند که مشکل اصلی در همین جا است. نظام شفر ممکن است خوب باشد، اما از کجا باید بدانیم که نظام معتبری است؟ شفر وجود خدا را با روش‌های قدیمی ــ که خودش هم آن‌ها را رد می‌کند ــ اثبات نمی‌نماید. از قرار معلوم، وجود خدا را مسلم می‌شمارد. در جواب مشکل یادشده، من خودم می‌گویم که شفر فلسفهٔ خود را به عنوان یک نظام باور ارائه می‌دهد. او تمام جنبه‌های آن را نمی‌گشاید. مثلاً در مورد زندگی پس از مرگ سخن نمی‌گوید. چنین جنبه‌هایی از

ایمان اثبات‌شده نیستند (و در این جهان هم قابل اثبات نیست). هر چند در این زندگی می‌توانیم تا حدی از این امور باخبر شویم، اما در تحلیل نهایی، آن‌ها را بر اساس اعتبار دیگر جنبه‌های نظام باور قبول می‌کنیم. این نوع پذیرش بر چه پایه‌ای قرار دارد؟

روش شفر را می‌توان با مجموعه‌ای از فرضیه‌های علمی مقایسه کرد. یک فرضیه در مرحلهٔ اول نشان‌دهندهٔ نظری ثابت‌نشده است که می‌خواهد موضوعی را که تا آن زمان درک نشده، روشن سازد. فرضیهٔ خوب فرضیه‌ای است که آن حقایق مشاهده‌شده را مفهوم سازد و بیشترین حقایق را در نظر بگیرد. شفر این دو ادعا را مطرح می‌کند: از سویی، فلسفهٔ غیردینی در کل با رد هر آنچه دارای مقدمه‌های عقلی نباشد، آشکارا در تبیین مفهوم انسان، جهان، تاریخ و تجربهٔ شخصی شکست خورده است. از سوی دیگر، شفر معتقد است که نظام باور ارائه‌شده از طرف کتاب مقدس واقعاً معنادار است.

آیا این طرز فکر باعث نمی‌شود که مسیحیت به سطح یک نظام فرضی تنزل نماید؟ جواب این است که لزوماً چنین نیست. کلمهٔ «نظام» برای بعضی از مسیحیان، که از تفکر دقیق واهمه دارند، به کلمه‌ای ترسناک تبدیل شده است. در حالی که مفهوم سادهٔ آن عبارت است از یک رشته باور که به یکدیگر بستگی دارند. البته امکان دارد به قدری در نظام خاص خود غرق شود که از زندگی واقعی غافل شود. عهد جدید عیسی را شخصی معرفی می‌کند که دارای یک رشته اعتقادات هماهنگ بود. اما این امر مانع زندگی نمی‌شد، بلکه به آن جهت و هدف می‌بخشید. به علاوه، از کلمهٔ «فرضیه» هم نباید بترسیم، زیرا فرضیه‌ای که کتاب مقدس ارائه می‌دهد، فرضیه‌ای دور از ذهن، ایستا و انتزاعی نیست، بلکه تفسیری است از زندگی که وقتی به آن عمل می‌کنیم، دارای مفهوم می‌شود. دارای تعالیمی در مورد نظر مسیحی دربارهٔ خدا، آفرینش و آشتی است. همچنین دارای تعالیم اخلاقی است مانند دو حکم مهم ایمان مسیحی: «خداوندِ خدای خود را به تمامی دل، و تمامی جان، و تمامی خاطر، و تمامی قوت خود محبت نما» و «همسایهٔ خود را چون نفس خود

محبت نما»[1]. صحت این احکام را نمی‌توان از قبل ثابت کرد. اول درکشان می‌کنیم و سپس وقتی آن‌ها را عملی می‌سازیم مورد تأیید قرار می‌گیرند. علاوه بر این، شخص مسیحی هنگامی متوجه می‌شود که خدا شخصاً در او کار می‌کند که کتاب مقدس را بشنود و بکوشد تا به آن عمل نماید.[۲]

اما مگر تمام این گفته‌ها به آن معنا نیست که ما بایستی برای کتاب مقدس اعتبار کامل قائل شویم؟ جواب این است که البته باید چنین کنیم. اگر نظام باور، ما را به این موضوع رهبری می‌کند که خداوند بودن مسیح را بپذیریم، پس باید خداوند بودن او را در مورد فکرمان هم قبول کنیم و این هم به نوبهٔ خود به این معنا است که نظر او را در مورد اعتبار و حقیقت قبول نماییم. این امر برای مسیحی مانعی در راه تحقیق‌های علمی نیست، بلکه مشوق او است و او را هدفمند می‌کند. برای او پایه‌ای مهیا می‌سازد که از آن‌جا به عمل پردازد. این امر مانع از این نیست که در مورد قسمت‌های مختلف کتاب مقدس بررسی‌های تاریخی به عمل آید، بلکه آن را ضروری می‌شمارد. زیرا برای درک قسمت‌های مختلف کتاب مقدس باید آن‌ها را با توجه به پیش‌زمینه‌ای که در آن نوشته شده‌اند مطالعه نماییم. اصولاً وقایع مذکور در کتاب مقدس باید با همان روش‌های بررسی رویدادهای دیگر مورد مطالعه قرار گیرند. زبان کتاب مقدس باید با همان شیوه‌های هرمنوتیکی بررسی شود که در بررسی دیگر متون نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ زیرا کتاب مقدس ادعا دارد که دربارهٔ وقایع واقعی از طریق زبان انسانی سخن می‌گوید. این به آن معنا نیست که هر فرضیهٔ متداولی را که در مورد صحت کتاب مقدس وجود دارد بپذیریم، بلکه مقصود این است که کسانی که اعتبار کتاب مقدس را قبول دارند، از تحقیق‌های اصیل علمی در مورد محتوای آن بهره‌مند می‌شوند. این امر ما را به مرز میان فلسفه و تاریخ می‌رساند و به معنای دقیق کلمه این آن چیزی است که باید موضوع دیگر کتاب‌ها قرار گیرد.[۳]

---

1. Mark 12:30f.; cf. Matthew 22:34-40; Luke 10:25-28; Deuteronomy 6:4; Leviticus 19:18.

۲. قس: همین کتاب، صص ۳۸ ـ ۴۴.

3. On the question of history see below, pp. 276-285, 307.

فصل پنجم

خاتمه: مسیحی و فلسفه

در قسمت‌های قبل، سیر برنامه‌ریزی‌شده‌ای برای بازدید دوره‌های مختلف فلسفهٔ مغرب‌زمین انجام دادیم. اکنون وقت آن رسیده است که نتیجه‌گیری نماییم. برای انجام این امر می‌توانیم یک بار دیگر با سرعت بیشتری از همان مراحلی که گذشتیم بگذریم. به جای این گذار از این سیر، مفیدتر خواهد بود که به بعضی از پرسش‌هایی که در این سیر و سفر برای ما مطرح شده است توجه نماییم. برای این منظور، اول به بعضی از درس‌هایی که از گذشته می‌توان آموخت نگاه خواهیم کرد و سپس خواهیم پرسید که ارزش فلسفه برای انسان مسیحی در جهان امروزی چیست.

۱
درس‌هایی از گذشته

الف. ناقص بودن نظام‌های فلسفی

از مباحثه‌های هزار ساله بین فلاسفه و مسیحیان در مغرب‌زمین، که در این بررسی مورد مطالعه قرار دادیم، مهم‌ترین درسی که می‌آموزیم این است که هیچ نظام فلسفی کامل و بی‌نقصی وجود ندارد. در واقع، می‌توان گفت که آن نظام‌هایی که

مانند مکتب ایدئالیسم مطلق[1] بیش از همه ادعای جامعیت و کاملیت داشته‌اند، دارای کاستی‌های بیشتری هستند. آنچه در طی قرون مکرراً اتفاق می‌افتد این است که یک نفر عقیده‌ای را، که جزئی از حقیقت کلی است، به طرز جدیدی مطرح می‌سازد و این عقیده به تدریج به مکتبی فلسفی تبدیل می‌شود که از نظر پیروان آن تمام حقایق جهان را روشن می‌سازد و به منزلهٔ کلیدی شمرده می‌شود که تمام درهای بسته را باز می‌کند. بعد از مدتی پیروان این مکتب یا اقرار می‌کنند که مسائلی وجود دارد که از حل آن‌ها عاجز هستند یا به گونه‌ای تعصب‌آمیز وجود چنین مسائلی را انکار می‌نمایند و بدین‌طریق از حقیقت‌جویی دور می‌شوند. در هر حال، مردم به تدریج از مکتب مزبور دلسرد شده و اعتمادشان را از دست می‌دهند و به جست‌وجوی مکتب جدیدی می‌پردازند.

آنچه اغلب در فلسفه اتفاق می‌افتد این است که شخصی به موضوعی که مدت‌ها فراموش شده برخورد می‌نماید، یا این احتیاج را احساس می‌کند که لازم است بخشی از تجربه‌های خود را مطرح یا آن را به طرز فکری جدید مربوط سازد. مثلاً عقل‌گرایان قرن هفدهم معتقد شدند که باید مسائل را از طریق تفکر صحیح و استدلال عقلانی مورد مطالعه قرار دهیم. پیروان مکتب ایدئالیسم در قرن نوزدهم به این مسئله احساس نیاز کردند که هر تجربه‌ای را به یک علت روحانی غایی مرتبط سازند. سورن کیرکگور در همان قرن اظهار عقیده کرد که پیروی از مکتب ایدئالیسم باعث می‌شود که ارزش فرد و اهمیت زندگی واقعی را فراموش کنیم. در هر یک از موارد یادشده، مدافعان یک عقیدهٔ خاص، چنان با خودمداری افسون نظریه‌های خود شده بودند که آن را به یک مکتب خشک و غیرقابل انعطاف تبدیل کردند، به طوری که نتیجهٔ اولیه‌ای هم، که از آن‌ها انتظار می‌رفت، عملاً به دست نیامد.

البته این به آن معنا نیست که هیچ عقیده‌ای اساساً ارزش ندارد و هرگز نمی‌توان چیزی را واقعاً فهمید، اگر بتوان چیزی از تاریخ فلسفه آموخت باید در برگزیدن مجموعه‌ای از تفکرات فلسفی و طرد برخی دیگر جانب احتیاط را رعایت کنیم و در

---

1. Absolute Idealism

ارزیابی آن‌ها منتقدانه عمل کنیم. همان‌طور که هیچ انسانی معرفتی کامل از واقعیت ندارد و تنها ممکن است در برخی حوزه‌های تجربه تفکرات محدود معتبری داشته باشد، در فلسفه هم هیچ فیلسوفی ادعا نمی‌کند که از تمام حقایق مطلع است. بینش‌ها و روش‌های هر فلسفه‌ای اغلب آزمایشی و موقتی است. ممکن است انسان در مورد بعضی از مسائل درک صحیحی داشته باشد. روش آن ممکن است در بررسی برخی حوزه‌های خاص سودمند افتد. اما اگر عاقل باشیم، در مقابل نظام‌های ناقص و نحوه‌های رویکردی که کامل شمرده می‌شوند، جنبهٔ احتیاط را در پیش خواهیم گرفت.

ب. خطرهای بیش از حد نزدیک شدن ایمان مسیحی به یک نظام فلسفی خاص

مطالبی که در بند الف این فصل بیان شد، باید برای ما هشداری باشد که مسیحیت را بیش از حد به یک فلسفهٔ خاص نزدیک نسازیم. این یکی از دام‌هایی است که مسیحیان علاقه‌مند به فلسفه گاهی گرفتار آن می‌شوند. این خطر ممکن است از دو راه به وجود آید: از طرفی، ممکن است عده‌ای علاقه‌مند باشند که متداول‌ترین عقاید فلسفی زمان خود را بپذیرند و سپس مسیحیت را با توجه به آن تفسیر نمایند؛ از طرف دیگر، ممکن است عده‌ای تصور کنند که یک مکتب فلسفی خاص جواب تمام نیازهای آن زمان را در خود دارد. مثلاً در زمان ما پل وَن بیورن، از مکتب تحلیل زبان‌شناختی، تندروانه‌ترین و کوته‌بینانه‌ترین نوع آن را به طور دربست به عنوان صحیح‌ترین فلسفه پذیرفته است. به همین دلیل مجبور شده است طبق سلیقهٔ آن فلسفه، در مسیحیت جرح و تعدیل به عمل آورد. رودلف بولتمان فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی مارتین هایدگر را صحیح‌ترین پایهٔ فلسفی برای مسیحیت می‌داند، در حالی که یک قرن قبل از وی مکتبی که یگانه پایهٔ فلسفی مسیحیت شمرده می‌شد نوعی ایدئالیسم بود. در زمان گذشته هم مسیحیت با عقاید ارسطو و افلاطون هماهنگ شده بود. همان‌طوری که قبلاً شرح دادیم در هر مورد مسیحیت مجبور می‌شد در چارچوب آن فلسفه‌ها قرار گیرد، اما به تدریج نقایص این

مکتب‌های فلسفی ظاهر می‌شد و نسل‌های بعدی از این‌که گذشتگانشان این‌چنین گونه‌های خاصی از مکتب‌هایی چون عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی، ایدئالیسم یا پوزیتیویسم را جدی می‌گرفتند، در عجب می‌ماندند.

گاهی چنین اتفاق می‌افتد که یک الهیدان، یک مکتب فلسفی را صددرصد می‌پذیرد. گاهی هم یک الهیدان شیفتهٔ عقیدهٔ خاصی می‌شود و آن را کلیدی برای حل تمام مسائل می‌انگارد. به عنوان مثال، می‌توان نظر شلایرماخر را ذکر کرد که ذات دین را احساس وابستگی مطلق می‌دانست. بدیهی است که در این عقیده حقیقتی وجود دارد، اما اشتباه شلایرماخر در این است که می‌خواهد این اعتقاد را معیار تمام حقایق دینی بسازد و به همین دلیل به نتیجه‌های بسیار وخیمی می‌رسد، یعنی مجبور می‌شود از پذیرفتن بسیاری از عقاید اساسی در مسیحیت خودداری نماید. در نهایت برای او جز عقایدی بی‌خاصیت باقی نماند. بدین‌طریق چون معیار او بر پایهٔ ناقص قرار داشت، به همین دلیل به نتیجه‌های غلطی رسید. وقتی دین را در چارچوب یک عقیدهٔ خاص محصور سازیم، همین وضع پیش خواهد آمد.

هنگامی که مسیحیت را به یک نظام یا عقیدهٔ فلسفی خاص بیش از حد نزدیک سازیم، لااقل دو خطر به وجود می‌آید: اولاً، باید در ایمان مسیحی تغییراتی بدهیم تا بتواند در چارچوب آن فلسفه یا عقیده قرار گیرد، یعنی بعضی چیزها را باید بسط داد و بعضی چیزها را کنار گذاشت یا فراموش کرد؛ ثانیاً، وقتی در نظام فلسفی مزبور نقصی مشاهده شود، این تصور به وجود خواهد آمد که ایمان مسیحی نزدیک به آن هم همراه آن فلسفه دچار شکست شده است. جای تعجب نیست که امروزه در بسیاری از محفل‌های فلسفی این تصور وجود دارد که چون استدلال‌های عقل‌گرایانهٔ قدیمی ارسطویی در مورد اثبات وجود خدا دیگر مورد قبول نیست، پس تمام پایه‌های عقلی ایمان به خدا از بین رفته است.

مقصود ما از این بیانات این نیست که فلسفه هیچ ارزشی ندارد. یکی از ارزش‌های مهم فلسفهٔ غیردینی (که از این نظر به بدعت‌های دینی شباهت دارد) این است که باعث می‌شود متفکران مسیحی دربارهٔ موضع خود به تفکر مجدد

بپردازند. ایرادهایی که بر دلایل قدیمی اثبات وجود خدا وارد شد، این پرسش را مطرح ساخت که ایمان به خدا بر چه پایه‌ای قرار دارد. حمله‌های مکتب پوزیتیویسم و مکتب شکاکانهٔ تحلیل زبان‌شناختی علیه مسیحیت باعث شده است که بعضی از متفکران مسیحی بررسی‌های جدید بیشتری در مورد ماهیت مکاشفهٔ الهی و نقش زبان و ارتباط در ایمان مسیحی انجام دهند.

نتیجه‌ای که از این بحث عاید می‌شود این است که ما نباید مانند بعضی از روشنفکران امروزی به دنبال فلسفه‌های متداول روز باشیم و به طور دربست به آن‌ها تسلیم شویم و در عین حال نباید مانند بعضی از مؤمنان ساده‌اندیش با ترس و لرز از فلسفه فرار کنیم. راه صحیح این است که با آرامش و خونسردی هر جریان جدید را مورد مطالعه قرار دهیم و با توجه به تجربه‌ها و ایمان خود به ارزیابی آن بپردازیم.

پ. الهیات طبیعی

الهیات طبیعی دارای خصوصیتی نظیر فنر است که در مقابل فشار عکس‌العمل نشان می‌دهد. هر چند ممکن است گاهی به فراموشی سپرده شود، اما همیشه عده‌ای وجود دارند که آن را دوباره مطرح می‌سازند. چند سال قبل الهیات طبیعی را «بیمار اروپا» می‌خواندند.[1] در واقع، هم فلاسفه و هم پیروان بارت ضربه‌های شدیدی بر آن وارد ساختند. در این اواخر، هاوئرد روت[2] در نظرسنجی[3] تجدید حیات آن را قویاً خواستار شده است.[4] نظر او این است که نباید اعتقادی را که مفید است دور بیندازیم، زیرا به عقیدهٔ او در الهیات حتماً به الهیات مابعدالطبیعی[5] احتیاج داریم که البته مقصود او الهیات طبیعی[6] است. باید دانست که موضوع آن‌قدرها هم که فلاسفه‌ای مانند دکارت تصور می‌کردند، ساده نیست. پروفسور روت هم اظهار نمی‌دارد که الهیات طبیعی در آینده به چه صورتی درخواهد آمد (فقط اشاره‌هایی

---

1. Ninian Smart in *Prospect for Metaphysics*, ed. I. T. Ramsey (Allen and Unwin, 1961), p. 80.
2. Howard Root
3. *Soundings*
4. 'Beginning All Over Again', in *Soundings*, pp. 3-19.
5. metaphysical theology
6. natural theology

می‌نماید که در آینده بیشتر به هنر و تصورات خلاقانه توجه خواهد داشت).

در این مورد چه نظری باید داشته باشیم؟ با توجه به مطالعه‌هایی که انجام دادیم، نکته‌های زیر برای راهنمایی در مورد خط سیر تفکر در آینده پیشنهاد می‌شود:

۱. استدلال‌های سنتی عقلی در مورد اثبات وجود خدا دارای اعتبار نخواهد بود. منطق آن‌ها مشکوک است و نمی‌توانند ما را به سوی ایمان به خدای مسیحی و تجربه‌های مسیحی رهبری نمایند. ما در همان ابتدا به هنگام بحث دربارهٔ آنسلم و توماس آکوئیناس به این امر توجه کردیم. موضوع وقتی مورد تأکید قرار گرفت که مباحثه‌های کلاسیک متفکرانی مانند دکارت و کانت را مورد توجه قرار دادیم. در عصر ما هم نوشته‌های جان رابینسون و پل تیلیش در مورد الهیات طبیعی دارای ثمر نبوده است.

۲. این امر به نظر من نباید موجب ناراحتی باشد. برای خدا هیچ افتخاری نخواهد بود که ما به عنوان دفاع از او استدلال‌های مشکوک را به کار گیریم! این دلایل که از خارج مکاشفهٔ مسیحی گرفته شده‌اند قادر نیستند ایمان اشخاص مؤمن را هم تقویت نمایند. علاوه بر این، همان‌طوری که در بحث بررسی نفوذ فلسفهٔ قرون وسطا روشن ساختیم، الهیات طبیعی راه را برای همه گونه مباحثه‌هایی باز کرد که این خود موجب مبهم شدن انجیل مسیح می‌شد. به جای این‌که فکر مردم را برای قبول مکاشفهٔ مسیحی روشن کند، وسوسه‌ای دائمی ایجاد کرد که خدا را به صورت انسان تصور نماییم.

۳. از طرف دیگر، متفکرانی مانند بارت در آثار اولیهٔ خود در این اشتباه افتادند که انسان جدا از انجیل معرفتی دربارهٔ خدا ندارد. چنین به نظر می‌رسد که تجربه‌های مشترک مردم و همچنین قسمت‌های مختلف کتاب مقدس[1] حاکی از این است که مردم، حتی کسانی که انجیل را نشنیده و به آن جواب مثبت نداده‌اند، از وجود خدا باخبر هستند. این اطلاع در مورد خدا ممکن است کامل نباشد و بی‌شک آن نوع

1. Cf. Psalm 19:1f; Acts 14:17; 17:22-31; Romans 1:19ff., 32; 2:12-16.

معرفت صمیمانه و شخصی خدا توسط مسیح از طریق روح‌القدس نیست که پولس رسول در مورد آن شهادت می‌دهد و آن را مختص مسیحیان می‌داند.[۱] مسیحیان در تمام اعصار نظریات پولس در این مورد را تأیید کرده‌اند. از طرف دیگر، همین اطلاع کلی در مورد وجود خداست که نشان می‌دهد همه در مقابل او نهایتاً مسئول هستیم و این امر می‌تواند وسیله‌ای برای در میان گذاشتن پیام مسیحی با آن‌ها باشد و وضع گناه‌آلود انسان را در روگردانی مداوم او از خدا نشان دهد.

این آگاهی کلی از وجود خدا وقتی دارای اهمیت بیشتری می‌شود که در مورد این سؤال فکر کنیم که آیا واقعاً ایمان داریم که کائنات و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم با تمام نظم و انتظامی که در آن وجود دارد، بر اثر تصادف محض به وجود آمده است یا این‌که نشان‌دهندهٔ یک طراح ذی‌شعور است. به نظر من قبول فرضیهٔ اول، با وجودی که ظاهراً کائنات گیج‌کننده است و در آن نقایصی مشاهده می‌کنیم، کاملاً غیرمعقول است. به نظر من پروفسور روت کار درستی می‌کند که به آگاهی انسان در مورد خدا در هنر، ادبیات و تجربه اشاره می‌نماید. این امر آنچنان مهم نیست که بتوان آن را واقعاً الهیات دانست. الهیات طبیعی (به معنای علم هماهنگ در مورد خدا و رابطهٔ او با جهان بدون استفاده از مکاشفهٔ مسیحی) ما را به بن‌بست می‌کشاند. در عین حال با توجه به تجربه‌های مشترک مردم و شهادت نویسندگان کتاب مقدس می‌توان قبول کرد که ظهور الهی در طبیعت و آگاهی طبیعی در مورد خدا وجود دارد. شایسته است که در موعظه، دفاعیه‌ها و فلسفهٔ دین به این حقیقت توجه نماییم.

۴. بسیار بجا خواهد بود که با توجه به نظر وان تیل و شفر در مورد اهمیت پیش‌فرض‌ها، پیشنهاد هوارد روت را در مورد قبول نوع جدیدی از الهیات طبیعی مورد بررسی بیشتری قرار دهیم. در موقع بحث دربارهٔ نظریات شفر متوجه شدیم که ایمان مسیحی را می‌توان به یک فرضیهٔ علمی تشبیه کرد[۲]، زیرا دربارهٔ پدیده‌ای

---

1. Cf. Romans 8:15ff; 1 Corinthians 2:6-16; Galatians 2:20; Ephesians 2:1; 3:17ff.

۲. ← همین کتاب، صص ۳۰۰ به بعد.

توضیح می‌دهد که بدون آن فرضیه قابل توضیح نیست و به چیزی معنا می‌دهد که در نگاه اول بی‌معنا به نظر می‌رسد و به زندگی جامعیتی می‌بخشد که به طرز دیگری ممکن نیست. خواه به جهان از نظر کلی نگاه کنیم یا از نظر تجربه‌های زندگی شخصی، در هر حال فرضیهٔ مزبور صادق است. اگر پیش‌فرض ما در مورد جهان، طرز فکر الحادی و انسان‌گرایی باشد، تمام کائنات را ثمرهٔ تصادف محض خواهیم دانست. تمام ارزش‌های انسان تصادفی و دلبخواهی خواهد بود. اگر چنین باشد، به قول مکبث «زندگی افسانه‌ای است سرشار از امور بی‌معنا که به زبان یک نادان بیان می‌شود»[1]. اگر چنین پیش‌فرض‌هایی مورد قبول باشد، کاملاً صحیح خواهد بود که انسان برای خودش زندگی کند. کسب لذت و سودجویی و مواد مخدر[2] ـ یعنی هر چه در انسان بالاترین لذت و کمترین ناراحتی را ایجاد کند ـ هدف اصلی زندگی خواهد بود. با این همه، چیزی در انسان وجود دارد که به این وضع اعتراض می‌نماید. آیا این فقط یک آرزواندیشی است؟ در این دنیای پیچیده آیا صحیح خواهد بود بگوییم که همه چیز تصادفاً به وجود آمده است و اتم‌ها به طور تصادفی گرد یکدیگر جمع شده و دنیا را پدید آورده‌اند؟[3]

وان تیل و شفر می‌گویند که کائنات به طور کلی و زندگی انسان به طور خاص فقط بر اساس پیش‌فرض‌های مسیحی دارای مفهوم هستند. آنچه آن‌ها می‌گویند الهیات طبیعی به مفهوم متداول آن نیست. کلید مفهوم حیات صرفاً بر اثر تفکر دربارهٔ پدیده‌ها به دست نمی‌آید. راز زندگی مانند معمایی است که بعضی از قسمت‌های آن گم شده یا به قدری بغرنج است که بدون توجه به مدل اصلی نمی‌توان آن را حل کرد. انسان با شروع از خود و با اتکا به عقل‌گرایی خود نمی‌تواند مفهوم زندگی را در کل دریابد.

بیان این مطلب به مفهوم آن نیست که کتاب مقدس همه چیز را توضیح می‌دهد

---

1. *Macbeth*, Act V, Scene 5.

2. *In The Humanist Frame* (Carson, 1961) Aldous Huxley Pleads for the use of drugs by 'healthy people' for the 'First - order experience' (cf. Schaeffer, op. cit., pp. 53f.).

۳. ← همین کتاب، صص ۲۱، ۲۷۹، ۲۸۰، و ۲۹۷ به بعد.

و در واقع هم همه چیز را توضیح نمی‌دهد. ادعا ندارد که می‌تواند کار دانشمندان علوم مختلف را انجام دهد. حتی دربارهٔ خدا هم همه چیز را نمی‌گوید. کلیدی به دست می‌دهد که به طور کلی به زندگی معنا و هماهنگی می‌بخشد. بدین‌سان نمی‌خواهیم به همان اعتقاد بی‌اعتبار دفاعیه‌های دینی دربارهٔ خدای پرکنندهٔ شکاف‌ها برگردیم و اگر نتوانیم در مورد پدیده‌ای دلیلی علمی ارائه دهیم آن را به خدا نسبت دهیم و بعد از مدتی دلیلی طبیعی برای آن پیدا کنیم. موضوع بحث ما چیز دیگری است و مربوط به پیش‌فرض‌های تفسیرهای طبیعت‌گرایانه است. در واقع، تبیین علمی عبارت است از بیان دلیل یک پدیدهٔ خاص. پس پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا این دلایل عقلی، در مرحلهٔ نهایی، مربوط به امور بی‌معنا و خلاف عقل هستند یا برعکس.

بیان چنین تفکری به این معنا نیست که الهیات مسیحی فقط پیش‌فرض و فرضیه است (در هر حال پیش‌فرض‌ها نظریاتی نیستند که تصادفاً و طبق سلیقهٔ شخصی انتخاب شده باشند. اعتبار آن‌ها از طریق نتیجه‌های حاصله روشن می‌شود. اگر این فرضیه‌ها اعتبار خود را از دست بدهند، باید به دنبال پیش‌فرض‌های جدیدی رفت). این اعتقاد مسیحی که خدا کائنات را در خارج از خودش خلق فرمود، یک پیش‌فرض مسیحی در مورد مفهوم کلی زندگی است. تفسیر مسیحی از زندگی در محدودهٔ فرضیه نمی‌ماند. تعالیم کتاب مقدس دربارهٔ بخشیده شدن، ایمان، تولد جدید، محبت و تمام جنبه‌های فعالیت‌های بشری وقتی ارزش پیدا می‌کند که فرد مسیحی آن را در عمل تجربه کند. این‌ها به تجربه‌های انسان معنا می‌بخشند. بنابراین دقیقاً به هنگام پیوند میان تجربه و تفسیر انجیل است که انسان با خدا روبه‌رو می‌شود و این امر در الهیات مسیحی مکاشفه یا ظهور الهی خوانده می‌شود.

۵. در گذشته اغلب این طور تصور می‌شد که فلسفهٔ دین مسیحی با الهیات طبیعی هیچ تفاوتی ندارد. شک نیست که یکی از علل این تصور وجود مسیحیانی بود که به فلسفه علاقه داشتند، پیرو یک مکتب خاصی از فلسفهٔ غیردینی یا طرفداران روش‌های الهیات طبیعی بودند. اما نباید تصور کنیم که فقط همین امکان وجود دارد. امکان دیگر این است که فلسفهٔ دین مسیحی مبتنی بر مکاشفهٔ مسیحی

و تجربه‌های مسیحیان مؤمن در مورد خداست.

این به منزلهٔ کوششی برای تبدیل پیام مسیحی به یک فلسفهٔ رمزی نیست. مردم از طریق استدلال‌های محض با خدا روبه‌رو نمی‌شوند، بلکه فقط هنگامی با تمام وجود خود با خدا روبه‌رو می‌شوند که انجیل به وسیلهٔ کلیسا به آن‌ها ارائه شود. اشتغال به فلسفه کار هر شخص معمولی نیست. انسان ممکن است یک مسیحی بسیار خوب باشد، اما این مسائل فلسفی را کاملاً درک نکند. با این همه، چون ایمان مسیحی ادعا می‌کند که دارای نوعی معرفت است و معتقد است ک بعضی از وقایع گذشته برای بشریت اهمیت حیاتی دارد، خواه‌ناخواه بعضی پرسش‌های فلسفی را مطرح می‌سازد. انجیل تا آن‌جاکه پرسش‌های فلسفی مطرح می‌سازد، موضوع اصلی فلسفهٔ دین مسیحی را ارائه می‌کند. در واقع، این همان چیزی است که در سال‌های اخیر تا حدی در آن محافل فلسفی که به بررسی ماهیت و طرز عمل زبان دینی علاقه دارند روی داده است. از این نظر نهضت تحلیلی در فلسفه و همچنین توجه جدیدی که در سال‌های اخیر به فلسفهٔ تاریخ مشاهده می‌شود، باید مورد استقبال مسیحیان قرار گیرد.

این موضوع را به طرز دیگری می‌توان بیان کرد. از این به بعد انجیل مسیحی، از نظر فلسفی، باید خودش روی پای خود بایستد یا سقوط کند. مسیحیت باید خود قادر باشد تا اعتبار خود را ثابت کند. دلایل ما برای اثبات وجود خدا باید از تجربه‌های ما در مورد خدا از کل انجیل سرچشمه بگیرد و نباید بر دلایل انتزاعی محض که از خارج گرفته شده، متکی باشد. در زمان گذشته اغلب مدافعان مسیحیت خودشان را به جای محصّلی می‌گذاشتند که جواب قضیه را می‌داند، اما استدلال مناسب را نمی‌داند و به همین دلیل از خودش دلایلی می‌تراشد. همان‌طوری که دبیر ریاضی می‌تواند فوراً به اصل موضوع پی ببرد، به همان طریق فلاسفهٔ غیردینی جدید هم از قبول دلایل بی‌اعتبار الهیات طبیعی خودداری می‌نمایند. در آینده، فلاسفهٔ مسیحی باید قادر باشند اعتبار مسیحیت را با بررسی دقیق‌تر مکاشفهٔ مسیحی ثابت نمایند و در غیر این صورت در این رشته مداخله نکنند.

ت. مکاشفه و تاریخ

در این‌جا قصد نداریم شرح جامعی در مورد مکاشفه و تاریخ ذکر نماییم، بلکه چون در این کتاب بارها به این موضوع اشاره شده است، ذکر چند نکته را لازم می‌دانیم.

قبلاً گفتیم که مکاشفه عبارت است از این‌که خدا خود را به گونه‌ای خاص ظاهر سازد. هر چند خدا در طبیعت هم ظاهر می‌شود[۱]، اما ظهور اصلی عبارت است از ظهور شخص خدا در مسیح به شرح مذکور در کلام خدا یعنی کتاب مقدس.[۲] این پدیده‌ای پیچیده است، که هر چند اساس ایمان مسیحی است، ولی به بررسی‌های بیشتر از آنچه تاکنون انجام شده احتیاج دارد. این موضوع همان قدر پیچیده است که مسئلهٔ مسیح‌شناسی در کلیسای اولیه، آنچنان که حتی عده‌ای معتقد بودند که عیسی فقط انسان است و عده‌ای دیگر جنبهٔ انسانی او را انکار می‌کردند و عده‌ای او را ترکیبی از این دو می‌دانستند. می‌توان به این نکته توجه کرد که رادیکالیسم جدید، با تأکید در مورد بعضی نکته‌ها و نادیده گرفتن بعضی نکته‌های دیگر، دوباره به همان دام‌های قدیمی گرفتار می‌شود؛ پس می‌توان گفت که در ظهور الهی در مسیح هم عامل انسانی وجود دارد و هم عامل الهی. اگر بخواهیم آن را درک کنیم، باید توجه داشته باشیم که در مورد یکی از این دو عامل بیش از حد تأکید ننماییم.

متفکران جدید ممکن است در جهت دیگری دچار افراط و تفریط شوند. اگزیستانسیالیست‌های رادیکال می‌گویند که کتاب مقدس عمدتاً عبارت است از داستان‌های افسانه‌ای غیر تاریخی در مورد شناسایی انسان از خودش. این‌ها امروزه از این لحاظ ارزش دارند که به درک ما در مورد وجود انسان کمک می‌کنند. مسیحیان انجیلی در جواب آن‌ها می‌گویند که این ادعا به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا کتاب مقدس وسیلهٔ اعلام بعضی از حقایق مکشوف‌شدهٔ الهی است که از راه دیگر نمی‌توان از آن‌ها اطلاع یافت.

در واقع، در هر دو عقیده حقایقی وجود دارد. از نظری انسان‌ها هستند که در

---

۱. قس: همین کتاب، صص ۲۱ به بعد، صص ۴۰، ۷۴، ۷۵، ۲۷۹، ۲۹۱.

۲. قس: همین کتاب، صص ۲۷۷ ـ ۲۸۳، ۲۹۱ و ۳۰۷ به بعد. دربارهٔ اعتبار عطف توجه به مکاشفه ← همین کتاب، صص ۲۸۶ به بعد و ۲۹۲ به بعد.

مورد صحت و سقم امور ابراز عقیده می‌کنند. مسیحیان انجیلی این حقیقت را فراموش می‌کنند که کتاب مقدس دارای عوامل اگزیستانسیالیستی فراوانی است. بخش زیادی از کتاب مقدس مربوط به اعلام حقایق جدید نیست، بلکه مربوط است به مشاهدهٔ حقایق قدیمی در پرتو نور جدید. به عنوان مثال می‌توان مزامیر را ذکر کرد که در آن‌ها نویسنده دربارهٔ وضع خود و سپس دربارهٔ خدا به تفکر می‌پردازد و در پایان موضوعات را با دید متفاوتی مشاهده می‌کند، زیرا بر اثر این تفکرات حضور خدا را احساس کرده است. مهم‌ترین هدف مثل‌ها، مانند مثل سامری نیکو[1]، این نیست که حقایق را منتقل نماید، بلکه این است که شنونده را با خودش و با انگیزه‌هایش روبه‌رو سازد تا این‌که شنونده مانند آن عمل نماید.

اشتباه اگزیستانسیالیست‌ها در این است که معتقدند غیر از این موضوع چیز دیگری وجود ندارد. اگر ادعای آن‌ها صحیح باشد، پس چرا باید دربارهٔ مسیحیت این همه جر و بحث کنیم و به کلیسا برویم و سازمان‌های کلیسایی را فعال نگاه داریم، در حالی که عدهٔ زیادی به آن علاقه ندارند. در واقع، این همان طرز فکر کسانی است که در خارج از مسیحیت قرار دارند و به آن علاقه‌ای نشان نمی‌دهند و مخصوصاً وقتی می‌شنوند که رادیکال‌ها می‌گویند ما دربارهٔ رفتار و گفتار واقعی عیسی اطلاع زیادی نداریم، در اعتقاد خود راسخ‌تر می‌شوند. آن‌ها می‌گویند، انسان می‌تواند ادارک خود در مورد وجود را مثلاً با خواندن رمان و تماشای تلویزیون توسعه دهد و احتیاجی به اعتقادات مسیحی ندارد (حتی اگر مثلاً تلویزیون تنها کارتون دونالد داک را پخش کند).

نظر اگزیستانسیالیست‌های رادیکال در مورد کتاب مقدس از سه جهت دارای نقص است: اولاً، به این نکته توجه ندارد که نویسندگان کتاب مقدس ادعا می‌نمایند که نوشته‌های آن‌ها فقط داستان توأم با مَثَل نیست، بلکه از طریق کلمه‌های انسانی، کلام خدا را بیان می‌دارند. آنچه آن‌ها اظهار می‌دارند در مرحلهٔ اول مربوط به وضع و شرایط خاص انسانی است. با این همه، ادعا می‌کنند که گفتهٔ آن‌ها را خدا عطا کرده و

---

1. Luke 10:25-37.

دارای اهمیت حیاتی است. وقتی فقط عنصر اگزیستانسیالیستی را مورد تأکید قرار دهیم، قسمت‌های دیگر انجیل در بوتهٔ فراموشی می‌افتد، ثانیاً، در کتاب مقدس عنصر اگزیستانسیالیستی به طور ناگسستنی با آگاهی از ارتباطی گره خورده است. این شامل بیاناتی است در مورد ذات خدا، انتظارات خدا از انسان، کارهایی که خدا برای انسان انجام داده و همچنین تفسیر وقایع خاصی مانند خروج بنی‌اسرائیل از مصر، زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح. پس به هر دو احتیاج داریم؛ ثالثاً، درک کتاب مقدس از زندگی با وقایع تاریخی ـ یعنی اعمال خدا در تاریخ ـ مرتبط است. اگر این وقایع واقعاً اتفاق نیفتاده باشند، ایمان مسیحی پایه و اساس خود را از دست خواهد داد. این وقایع و همچنین تفسیرهایی که از آن‌ها در کتاب مقدس به عمل آمده، همگی جزئی از مکاشفهٔ مسیحی است. بدین‌طریق، نه فقط به عرضه کردن پیام مسیحی به دنیای جدید مربوط است، بلکه به هر نوع فلسفهٔ دین مسیحی ارتباط پیدا می‌کنند.

ایمان مسیحی ادعا دارد که شاهد اموری است که خدا در زمان و مکان انجام داده است و انجام می‌دهد. اصولاً گزارش‌های این وقایع مانند هر گزارش تاریخی دیگری قابل بررسی و نقد و انتقاد است، و اگر جز این باشد، ادعای تاریخی بودن آن‌ها قابل قبول نخواهد بود. امروزه گاهی این ایراد وارد می‌شود که مورخان جدید و نقاد نمی‌توانند در بررسی‌های خود به امور ماوراءالطبیعی توجه کنند. همه چیز را باید بر اساس نظام بسته‌ای از علل محدود تفسیر نمود، زیرا در غیر این صورت هر نوع خرافات و افسانه در بررسی‌های تاریخی وارد خواهد شد. پس از ابتدای کار، امور ماوراءالطبیعی و اعجازآمیز به کناری گذاشته می‌شود. بدیهی است که مورخان به معیاری احتیاج دارند که به کمک آن، حقایق را از امور غیرواقعی تشخیص دهند. به نظر من اگر در این مورد بیش از حد تأکید کنیم، دربارهٔ وظیفهٔ مورخان دچار اشتباه خواهیم شد، زیرا در این صورت مورخ قبل از این‌که به دلایل دربارهٔ آنچه اتفاق افتاده است توجه کند، دربارهٔ وقایع تصمیم‌گیری خواهد نمود.

پدیدهٔ تاریخ عبارت است از مجموعهٔ وقایع گذشته. آنچه علم تاریخ خوانده می‌شود، فقط فهرستی از این وقایع یا به تعبیر مشهور آن‌که فقط گزارشی از «وقایعی

که واقعاً روی داده» نیست[1]، زیرا از طرفی مورخ نمی‌تواند به گذشته برگردد و خودش وقایع را مشاهده نماید (مگر در مواردی که خودش شاهد عینی باشد). از طرف دیگر، تمام حقایقی را که به دست می‌آورد نمی‌پذیرد، بلکه انتخاب می‌کند. برای این‌که این حقایق را در کتابی گرد آورد، ناچار از گزینش است، می‌کوشد علل را پیگیری نماید و اثرهای آن‌ها را ارزیابی کند. مورخ در موقع انجام کار خود، گذشته را بازسازی نمی‌نماید، زیرا گذشته در واقع قابل بازسازی نیست. کار او بیشتر شبیه ساختن یک مدل یا نمونه است. مدل نشان‌دهندهٔ چیز دیگری است که ما را قادر می‌سازد بفهمیم آن چیز چگونه است. بعضی از مواد لازم برای ساختن این مدل را می‌توان از مدارکی به دست آورد که به نظر مورخ شامل گزارش‌های وقایع اصلی و شهود عینی است (هر چند ممکن است گاهی به چنین گزارش‌هایی دسترسی نداشته باشد). قسمت‌های دیگر مدل را خود مورخ می‌سازد. این بخش اخیر است که نه فقط بخش‌های اولیه را هم در بر دارد، بلکه نشان می‌دهد که کدام‌یک از آن‌ها را می‌توان با هم هماهنگ ساخت.

وقتی تاریخ را این طور تعریف نماییم، عده‌ای ممکن است تصور نمایند که اموری است کاملاً انتخابی که علی‌الاصول به سلیقهٔ شخص بستگی دارد. جواب من به این ایراد این است که امکان دارد گاهی این طور باشد، اما ضرورتاً چنین نیست. ارزش کار یک مورخ هم به منابعی که مورد استفاده قرار می‌دهد و هم به تفسیرهایی که انجام می‌دهد، بستگی دارد. قسمت دوم را نباید به قسمت اول تحمیل کرد. هر چند مورخ از تجربه‌های خود برای ترسیم یک شخصیت یا واقعهٔ تاریخی استفاده می‌کند، اما نباید در این مورد به پیش‌داوری بپردازد.

در واقع، خود اطلاعات به شکل‌گیری تفسیر کمک می‌کنند. این موضوع را اخیراً در آلمان ولفهارت پاننبرگ[2] این طور بیان کرده است: «ایمان تاریخی از این نظر که ممکن نیست به معنای وقایع دست یابد و فقط به وقایع توجه می‌نماید محدود

---

1. The phrase appears in the preface to an early work by Leopold von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1494-1535* (1824).
2. Wolfhart Pannenberg

نیست...، بلکه وقایع همیشه معنای اصلی خود را در متن گزارشی می‌یابند که در آن روی داده‌اند»[1]. در مورد رستاخیز عیسی این به آن معنا است که «برای پی بردن به اعتبار آن باید گزارش‌های مربوط به آن را با دقت مورد بررسی قرار دهیم و نباید این پیشداوری را داشته باشیم که تمام وقایع تاریخی لزوماً باید کمابیش شبیه یکدیگر باشند»[2].

مونتگمری[3]، فیلسوف تاریخ امریکایی، معتقد است که حقایق و تفسیرها را باید مانند پا و کفش بدانیم. تفسیری که مورخ در مورد اطلاعات به عمل می‌آورد نباید جنبهٔ افراط و تفریط داشته باشد. حتی می‌توان گفت که مورخ نقاد مانند فروشندهٔ کفش است که کفش‌های متعددی در اختیار دارد. کار او این است که به اطلاعاتی که در دست دارد نگاه کند و تفسیرهای مختلف را مورد بررسی قرار دهد تا بالأخره کفشی را پیدا کند که نه بزرگ باشد و نه کوچک. این امر مخصوصاً زمانی مهم است که بخواهیم رابطه‌ها را پیگیری و اهمیت موضوع را ارزیابی نماییم. وقتی مورخ با این موضوع روبه‌رو می‌شود که آیا اصولاً واقعه‌ای اتفاق افتاده است یا نه، باید با توجه به اطلاعاتی که در دسترس دارد، با در نظر گرفتن اعتبار اطلاعات و هماهنگی آن‌ها با مدل کلی، توضیحی را که بیش از همه محتمل است بپذیرد.

ممکن است لازم باشد مورخ با توجه به اطلاعاتی که در دست دارد، طرح کلی خود را تغییر دهد. مثلاً ممکن است با این فرض شروع کند که امروزه هیچ معجزه‌ای انجام نمی‌شود. این موضع اساسی غالب عالمان رادیکال عهد جدید است. آن‌ها با این طرز فکر با معجزات مذکور در کتاب مقدس از جمله رستاخیز عیسی برخورد می‌کنند و بعضی از آن‌ها بی‌آن‌که رنج بررسی بیشتری را بر خود هموار کنند، این معجزات را به عنوان اسطوره رد می‌کنند. به نظر من روش صحیح این است که اطلاعات را مورد بررسی دقیق قرار دهیم و تمام تبیین‌های جایگزین ممکن را

---

1. 'Einsicht und Glaube' in *Theologische Literatur zeitung*, 88 (1963), cols. 86ff.; quoted by Daniel Fuller, *Easter Faith and History* (Tyndale Press, 1968), p. 183.
2. 'Heilsgeschehen und Geschichte' in *Kerygma und Dogma*, 5 (1959), pp. 266f.; cf. D. Fuller, op. cit., pp. 178, 181.
3. J. W. Montgomery

مطالعه کنیم، مانند این‌که اگر عیسی واقعاً نمرده بود چه می‌شد، اگر شاگردان جسد او را دزدیده بودند، اگر شاگردان به دروغ شایع کرده بودند که او زنده شده است یا این‌که گرفتار اوهام و خیالات شده بودند، موضوع به چه صورتی درمی‌آمد. هیچ‌یک از این احتمالات با اطلاعات موجود همخوانی ندارد، زیرا معنای تمام آن‌ها این است که وقایع مزبور فریب بزرگی بیش نیست. با این فرضیه‌ها نمی‌توان روشن ساخت که اگر وقایع حقیقت نداشت چه عاملی باعث تغییر انگیزه‌ها و شخصیت شاگردان می‌شد. هر چند ممکن است این گفته در نظر بعضی از متفکران امروزی ساده‌لوحانه جلوه کند، اما اگر خدا خداست و بخشندهٔ اصلی زندگی است، از این‌که بتواند مرده را زنده کند نباید تعجب کرد. به نظر من بهترین توضیح در این مورد آن است که عیسی واقعاً زنده شد.

ما رستاخیز عیسی را به عنوان نمونه‌ای ذکر کردیم که مسیحیت به پشتوانهٔ آن پابرجا می‌ماند یا از بین می‌رود و همچنین نمونه‌ای است از این‌که اطلاعات ممکن است تعیین‌کنندهٔ تفسیر باشند و نه بالعکس.[۱] در یک قرن و نیم گذشته غالب نقادان تاریخی کتاب مقدس معیارهای دلبخواهی تعیین کرده‌اند. تفسیرهایی که جنبهٔ افراط یا تفریط داشته‌اند، به طور سطحی به بررسی دقیق متن کتاب مقدس ترجیح داده شده‌اند. به نظر من بیشتر شک‌های الهیدانان رادیکال به این دلیل نیست که دارای دانش و روش‌های عالی است، بلکه به دلیل نداشتن آن‌ها است. به عنوان نمونه می‌توان کتاب بنیادهای مسیح‌شناسی عهد جدید[۲] به قلم فولر[۳] را ذکر کرد.[۴] این کتاب بررسی عالمانه‌ای در مورد بنیادهای مسیحیت است. برای این منظور فولر از روش

---

۱. روشن است که پاسخ به کل این پرسش نیازمند بررسی بیشتر از آن چیزی است که در این‌جا ارائه شده است. شرح‌های شکاکانهٔ اخیر در این کتاب‌ها آمده است:

Joel Carmichael, *The Death of Jesus* (Pelican, 1966) and Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot* (Hutchinson, 1965).

برای ارزیابی معتدل‌تری از این پرسش در پرتو روش‌های تاریخی←

Alan Richardson, *History: Sacred and Profane* (SCM Press, 1964), pp. 184-212. For more detailed discussions see pp. 73, 307.

2. *The Foundations of New Testament Christology* 3. R. H. Fuller

4. Lutterworth Press, 1965.

نقادی ساخت مکتب آلمانی بولتمان استفاده می‌کند.

پایهٔ اساسی اعتقاد فولر این است که داستان‌های انجیل «نشان‌دهندهٔ اعتقاد مسیح‌شناسی کلیسا در دورهٔ بعد از رستاخیز است»[1]. از نظر او این فقط یک امر بدیهی و فقط به این معنا نیست که نویسندگان انجیل از ابتدا نتیجه‌های داستان را می‌دانستند و مطالب خود را با توجه به این امر تنظیم نمودند، بلکه این اعتقاد فولر معیاری تاریخی است برای او تا بر طبق آن، هر چه را که می‌خواهد قبول کند و هر چه را نمی‌پسندد رد نماید.

پروفسور فولر با توجه به این اعتقاد، قاعدهٔ تاریخی زیر را قبول می‌نماید: «در مورد سخنان عیسی، طبق روش نقادی سنت و تاریخ، هر چه که نظیر آن در میان سنت‌های یهود یافت شود (از قبیل پیشگویی‌ها و سخنان خاخام‌ها) و همچنین هر چه که طبق اطلاعات خارج از انجیل منعکس‌کنندهٔ ایمان، عمل و شرایط کلیسای بعد از رستاخیز مسیح است، باید به کناری گذاشته شود»[2]. به عبارت دیگر، از طرفی باید قبول کنیم که عیسی هیچ وجه مشترکی با معاصران خود نداشت و از طرف دیگر، باید فرض کنیم که عیسی از آیندهٔ کلیسا و رستاخیز خود هیچ اطلاعی نداشت. بدین‌طریق درک سنتی رسالت مسیح ــ که عبارت بود از این‌که برای کلیسا جان خود را فدا کند و زنده شود و کلیسا را تأسیس نماید ــ مطلقاً مورد انکار قرار می‌گیرد. در واقع، این برخورد نوعی پیش‌داوری است. وقتی این دو قانون را اعمال کنیم، بسیاری از فرمایشات مسیح در انجیل، بی‌آن‌که مورد بررسی قرار گیرند، خودبه‌خود به کناری گذاشته می‌شوند. حال اگر درک سنتی از رسالت عیسی صحیح باشد ــ و قطعاً این احتمال نباید بر اثر پیشداوری کنار گذاشته شود ــ طبیعتاً لازم می‌آید که عیسی مفهوم مرگ و رستاخیز خود را برای شاگردان بیان دارد و شمه‌ای از ماهیت، مفهوم و رفتار کلیسا را برای آن‌ها شرح دهد. بدیهی است که باید معیار تاریخی صحیحی داشته باشیم تا بتوانیم حقیقت را از بدعت و زودباوری تشخیص دهیم. اما این‌ها معیارهایی است که ممکن نیست مورد قبول هیچ دادگاهی واقع شود و مورخان

---

1. *The Foundations of New Testament Christology*, p. 103.
2. Ibid., p. 18.

عاقل غیردینی آن را مورد استفاده قرار دهند. این کار فولر درست مانند این است که انسان برای این‌که از ورود میکروب به بدن خود جلوگیری نماید، مقداری اسید کاربولیک بخورد.

پروفسور فولر علاوه بر این دو معیار، معیار سومی را هم پیشنهاد می‌کند: «وقتی این کار را انجام دادیم، باز هم سخنان اصلی عیسی باید در زمینهٔ پیشرفت یهودیت فلسطینی درک شود، یعنی در چارچوب آن باشد و در صورت امکان زبان و سبک آرامی را منعکس سازد»[1]. اولین بخش این معیار با آنچه قبلاً گفته شد تضاد دارد، زیرا تأکید می‌نماید که عیسی اجباراً می‌بایستی در محدودهٔ زمینهٔ فرهنگی خود تعلیم داده باشد. با وجودی که فولر مشتاقانه جایز می‌داند که کلیسا موضوع جدیدی تعلیم داده باشد، اما عیسی را از این حق محروم می‌نماید. بخش دوم معیار وی در تأیید فقط آن قسمت‌هایی از انجیل است که نویسندگان انجیل (یا منابع آن‌ها) ترجمهٔ بدی از آرامی به یونانی انجام داده‌اند. اگر ترجمهٔ خوبی انجام شده باشد، نویسنده کار خلافی انجام داده و اصالت کار او مورد شک و تردید قرار می‌گیرد (شاگردان پروفسور فولر وقتی این مطلب را می‌خواندند چه احساسی پیدا می‌کردند؟ آیا وقتی ترجمه‌های آن‌ها به انگلیسی خوب نبود و هنوز اصطلاح‌های قدیمی یونانی را منعکس می‌کرد نشانهٔ خوبی برای آن‌ها بود؟). باید دانست که مسئله صورت عکس دارد، یعنی اگر گفتاری دارای بافت آرامی باشد، این امر اصالت آن را تضمین نمی‌نماید، زیرا ممکن است با توجه به مقدمه‌های پروفسور فولر، توسط شخصی که آرامی می‌دانسته جعل شده باشد.

بحث دربارهٔ نظریات پروفسور فولر ما را تا حدی از بحث اصلی دور ساخت. او نمونهٔ خوبی از عالمان رادیکال بِروز است. هدف ما عبارت است از جلب توجه خوانندگان گرامی به اهمیت معیارها و نتیجه‌هایی که از عقاید شک‌آمیز بعضی از نویسندگان جدید حاصل می‌شود. در مورد مورخان ـ و همچنین در مورد الهیدانان و فلاسفه ـ می‌توان گفت که آن‌ها را باید با معیارهایشان بشناسیم. بدیهی است که اگر معیارهای پروفسور فولر را قبول کنیم، دربارهٔ بنیادهای ایمان مسیحی دچار شک

---

1. Ibid., p. 18.

خواهیم شد و اگر در مورد آن مشکوک باشیم، باید آن را ترک کنیم و به دنبال فلسفهٔ دیگری مانند اگزیستانسیالیسم باشیم که جای آن را بگیرد. نظر من این است که با وجود زحمت‌های زیادی که فولر برای نوشتن کتاب خود کشیده، نتیجهٔ کارش بی‌فایده است و با معیارهایی که او قبول دارد، غیر از این هم ممکن نیست باشد، زیرا با آزمون‌هایی که او لازم می‌داند، نمی‌توان اصالت هیچ‌یک از فرمایشات عیسی را اثبات یا رد کرد.

امروزه در بعضی از محفل‌ها متداول شده که در مورد الهیات از «انتخاب‌های فعال» در دسترس سخن گفته شود. این طرز فکر چندان صحیح نیست. هر چند انسان را از صرف وقت برای تفکر در مورد اصول اولیه آزاد می‌سازد، وجدان او را به قبول نظریات مقبول قانع می‌نماید، اما پایهٔ درستی ندارد. امروزه به کتاب‌های خلاصه و معمولی که در مورد الهیات نظریات سطحی ابراز می‌دارند عادت کرده‌ایم، در حالی که آنچه لازم داریم این است که منابع اولیه مورد بررسی دقیق قرار گیرد. اغلب، حتی در کتاب‌های بسیار حجیم، آنچه عالمان منتقد انجام می‌دهند این است که بعضی از نظریات مربوط به تاریخ و منابع را بدیهی فرض می‌کنند، در حالی که لازم است متن اصلی را با ذهنی کاملاً آزاد مورد مطالعه قرار دهند و به تمام تفسیرهای احتمالی توجه کنند. نمی‌گوییم باید از توجه به نظریات نقادانه خودداری شود، بلکه منظور این است که همه چیز با نظر نقادانه مورد مطالعه قرار گیرد. اعتقاد من این است که وقتی این کار انجام شود، موردی برای شک وجود نخواهد داشت، اما اگر این کار انجام نشود، شک نیز جزء «انتخاب‌های فعال» خواهد بود.

جان ناکس[1]، الهیدان لیبرال امریکایی، ادعا کرده است که بررسی‌های علمی تاریخی نتوانسته است به ایمان آسیبی وارد سازد.[2] این ادعا مغالطه‌آمیز است، زیرا ایمانی که مبتنی بر دلایل استوار نباشد، چیز بی‌ارزشی است. ایمان مذکور در کتاب مقدس ایمانی است که بنا به امری که خدا انجام داده و فرموده به وجود آمده است. اگر دلایل کافی در دست نباشد که نتوان ایمان آورد که خدا این کارها را انجام داده و

---

1. John Knox 2. *Criticism and Faith* (Hodder, 1953), p. 9.

این سخنان را فرموده است، ایمان ما تهی و باطل خواهد بود. مقصود ما این نیست که ایمان باید تابع عقاید عالمان مقبول روز باشد، بلکه می‌خواهیم بگوییم که بررسی‌های آن‌ها واقعاً مهم است. وظیفهٔ آنان تقویت ایمان از طریق نشان دادن حقایق است، یا اگر نتوانند این کار را انجام دهند، باید حقیقت را بگویند و ایمان را به کناری بگذارند). این گفته همان ادامهٔ کار نویسندگان کتاب مقدس است. کتاب مقدس جعبه‌ای پر از وعده‌های عالی و افکار آسمانی نیست. در آن قسمت‌های زیادی مربوط به استدلال، برهان و ذکر امور تاریخی وجود دارد. برای اثبات این گفته کافی است به رساله‌های عهد جدید یا آیات اولیهٔ انجیل لوقا نظر بیفکنیم که در آن‌ها در مورد تاریخی بودن شرح‌حال عیسی به عنوان اساس ایمان تأکید شده است.[۱] با حقیقی شمردن این استدلال‌ها است که ایمان مسیحی پابرجاست. لازم نیست که مؤمنان عادی از تمام این استدلال‌ها مطلع باشند، اما باید عده‌ای برای مستحکم کردن ایمان خود به این امر توجه کنند.

در واقع، آنچه لوقا ـ همراه با دیگر نویسندگان انجیل و نویسندگان قسمت‌های تاریخی کتاب مقدس ـ انجام می‌دهد، همان کاری است که تمام مورخان شایسته سعی در انجام آن دارند. لوقا مدلی ارائه می‌دهد تا خوانندگان با توجه به آن، به موضوع اصلی پی ببرند.[۲] وی همه چیز را به کتابت نمی‌سپارد. مهم نیست که شرح‌حال او با معیارهای امروزی هماهنگی دارد یا نه، بلکه موضوع مهم این است که چه معیارها و چه مطالبی را مورد استفاده قرار می‌دهد. اثری که لوقا به وجود آورده مدلی از کلمه‌های تنظیم‌شده است که از طریق آن می‌توان حقیقتی را که به آن اشاره می‌نماید درک کرد. اگر مطالب ذکرشدهٔ لوقا ناصحیح و غیرمعتبر باشد، پایه‌های ایمان لرزان خواهد بود، اما در صورتی که بررسی‌های انجام‌شده صحت و

---

۱. «از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به سوی تألیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید، چنانچه آنانی که ابتدا از نظارگان و خادمان کلام بودند به ما رسیدند من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را من‌البدایه به تدقیق درپی‌رفته، به ترتیب به تو بنویسم ای تئوفیلوس عزیز، تا صحّت آن کلامی را که در آن تعلیم یافته‌ای دریابی» (Luke 1:1- 4).

۲. به یک معنا همهٔ دریافت‌های ذهنی ما مانند مدلی از اشیائی هستند که آن‌ها را باز می‌نمایند، تنها به این معناست که قادریم اساساً دربارهٔ آنچه بیرون از ماست فکر کنیم.

اعتبار آن‌ها را نشان دهد، پایه‌های ایمان بسیار محکم خواهد بود. این ادعا وجود ندارد که کتاب مقدس ممکن است ما را واقعاً با خدا روبه‌رو نماید، زیرا این عمل وقتی انجام خواهد شد که مؤمنان به بهشت بروند. در عین حال، بدون این نوشته‌ها هم نمی‌توان به معرفت خدا رسید. مدل تاریخی، که در بیانات کتاب مقدس وجود دارد، اصل و اساس مکاشفهٔ الهی محسوب می‌شود. از طریق همین کلمه‌ها، تصویرها، عقاید و نمادها است که می‌توان در مسیح از طریق روح‌القدس با خدا تماس حقیقی داشت.

۲
ارزش و کار فلسفهٔ دین مسیحی

الف. ارزش فلسفه

پس ارزش فلسفه چیست؟ می‌توان به سه ارزش اشاره کرد:

۱. به طور ساده فلسفه عبارت است از ورزش فکری. کمک می‌کند که ذهن را تعالی بخشد. این به‌خودی‌خود چیز بدی نیست. بعضی از دانشجویان شکایت دارند که فلسفه ما را به جایی نمی‌رساند. در این گفته تا حدی حقیقت وجود دارد. بسیاری از نهضت‌های بزرگ فلسفی به بن‌بست رسیده‌اند. با این همه، مکتب‌های فلسفی لااقل روشن می‌سازند که چه بن‌بست‌هایی وجود دارد و شخصی که به مطالعهٔ این نهضت‌ها می‌پردازد، طبیعتاً باید به اندازه کافی تیزهوش باشد. وی متوجه خواهد شد که چه استدلال‌هایی معتبر هستند و چه استدلال‌هایی فاقد اعتبارند. مطالعهٔ صورت استدلال‌های خاص و کسب استعداد در مورد درک و ارزیابی آن‌ها کار بسیار پرارزشی است. همچنان‌که عده‌ای تمام عمرشان را وقف ورزش می‌کنند، فیلسوفانی هم وجود دارند که فکرشان از سطح استدلال‌های منطقی بالاتر نمی‌رود. برای غالب مردم ورزش بدنی ممکن نیست هدف غایی باشد، لیکن به عنوان ابزاری برای پیشرفت در رشته‌های دیگر بسیار لازم است؛ فلسفه هم همین وضع را دارد.

۲. اما ارزش فلسفه در همین جا تمام نمی‌شود. مطالعهٔ تاریخ فلسفه شبیه تمرین دریانوردی است. فلسفه به شما کمک می‌کند که بدانید کجا هستید. با مطالعهٔ

نهضت‌های مختلف فلسفی و مقایسهٔ آن‌ها با ایمان مسیحی، می‌توان موقعیت خود را در نقشهٔ اندیشه‌ها مشخص ساخت. البته این امر فقط به مسیحیان مربوط نمی‌شود، بلکه به همه مربوط می‌شود. اگر ما در مورد تاریخ تفکرات و مباحثه‌های مربوط به آن‌ها اطلاعاتی داشته باشیم، خیلی بهتر عقاید و نهضت‌های زمان خود را درک و ارزیابی می‌نماییم. بهترین نمونه در این مورد رادیکالیسم نو است. خوانندهٔ معمولی، که مثلاً کتاب صمیمیت در مقابل خدا[۱] را می‌خواند، ممکن است تصور کند که عقاید مذکور در آن خیلی جدید است. اما کسانی که با سیر تفکر در اروپا در دویست سال اخیر آشنایی دارند، متوجه خواهند شد که آنچه در رادیکالیسم نو تازه است، الزاماً صحیح نیست و آنچه صحیح است الزاماً تازه نیست. مقصود این نیست که اطلاع داشتن از قدمت یک عقیده به آن معنا است که حقیقی بودن آن قطعی است. این امر ما را قادر می‌سازد که ارزش آن را در متن تاریخ تفکرات ارزیابی نماییم. اطلاع از مباحثه‌هایی که در اطراف آن وجود دارد اغلب به ما کمک می‌کند که استدلال‌های له و علیه آن را درک و ارزیابی نماییم.

اطلاع از تاریخ عقاید اغلب به ما کمک می‌کند بفهمیم که پایان کار چه خواهد بود. این امر را می‌توان مثلاً در نظریهٔ لاک دربارهٔ ادارک مشاهده کرد. آنچه قبلاً تکلمه‌ای بر عقل‌گرایی اروپا محسوب می‌شد، به وسیلهٔ هیوم به نتیجهٔ بی‌حاصل منطقی خود رسید. همین موضوع را در مورد دلایل سنتی اثبات وجود خدا مشاهده می‌کنیم. آنچه قبلاً خیلی روشن و متقاعدکننده به نظر می‌آمد، بعدها به بن‌بست فکری انجامید. اگزیستانسیالیسم فردگرایانهٔ کیرکگورد در اصل در صدد رهایی مسیحیت از چنگ ایدئالیسم بود، اما این تلاش هم باعث ضعیف شدن ایمان شد. در این مورد مثال‌های زیاد دیگری را می‌توان در هر بخشی از پژوهشمان اضافه کرد.

برای مسیحیان احتمالاً بزرگ‌ترین ارزش مطالعهٔ تاریخ فلسفه این است که به مسیحیت در جایگاه خود بنگرند. ایمان مسیحی، صورت مذهبی مکتب افلاطون، ارسطو، ایدئالیسم، اگزیستانسیالیسم یا مکتب‌های فلسفی دیگر نیست. به همین دلیل نباید به آن به عنوان یک مکتب فلسفی حمله کرد یا از آن دفاع نمود. در تحلیل نهایی، اعتبار آن منوط به اعتبار ایمان مسیحیان به مسیح و مکاشفهٔ الهی در کتاب

مقدس و اموری است که از آن نتیجه می‌شوند.

۳. همین مسئلهٔ اعتبار است که مورد توجه فلسفهٔ دین مسیحی است و به آن موضوع اهمیت می‌بخشد. اهمیت منحصربه‌فرد فلسفهٔ دین مسیحی را احتمالاً می‌توان با تمایز نهادن بین صورت و محتوا روشن ساخت. رشته‌هایی مانند الهیات کتاب مقدس و الهیات نظام‌مند با محتوای ایمان مسیحی سر و کار دارند. الهیات کتاب مقدس با توجه به زمینهٔ تاریخی کتاب مقدس به بررسی تعالیم آن می‌پردازد. الهیات نظام‌مند جنبه‌های مختلف تعالیم کتاب مقدس را در یک جا جمع می‌کند تا نظر کلی کتاب مقدس دربارهٔ موضوع مورد نظر را به دست آورد. از طرف دیگر، الهیات فلسفی با صورت ایمان مسیحی سر و کار دارد. این تمایز نباید بیش از حد مورد تأکید قرار گیرد، زیرا در این صورت کلمه‌ها و اصطلاح‌ها مفهوم اصلی خود را از دست خواهند داد. مقصود از صورت این نیست که مثلاً وقتی جعبهٔ بیسکویت را باز می‌کنیم و بیسکویت‌ها را درمی‌آوریم، می‌توان جعبه را دور انداخت. در ایمان دینی، صورت و محتوا با هم هستند. نمی‌توان یکی را بدون دیگری داشت. وقتی دربارهٔ صورت ایمان مسیحی سخن می‌گوییم، مقصودمان عبارت است از ساختار و شکل آن: می‌خواهیم بدانیم از نظر دین مسیحی ایمان چیست و مکاشفه و زبان دینی کدام است و امور طبیعی با امور ماوراءالطبیعی چه رابطه‌ای دارند. هدف بحث ما عبارت است از روشن ساختن این موضوع که فلسفهٔ دین مسیحی با صورت ایمان مسیحی کار دارد و این صورت، شکل اساسی خود را از محتوای ایمان مسیحی به دست می‌آورد. فلسفهٔ دین مسیحی خصوصیت‌ها و منطق درونی و اعتبار ایمان مسیحی و تفاوت آن را با انواع معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد.

ممکن است عده‌ای بگویند که امروزه موضوعی به نام «فلسفه» وجود ندارد. فلسفه موضوع مشخصی مانند شیمی، تاریخ انگلستان یا زبان‌های جدید نیست و در واقع موضوع مستقلی برای مطالعه ندارد. فلسفه همیشه فلسفهٔ چیز دیگری است مانند فلسفهٔ علم، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ شناخت و ارتباطات و نظایر آن و بدین طریق قلمرو بخصوصی برای خودش ندارد. با این همه، از اهمیت فلسفه کاسته نمی‌شود. در واقع، همین امر است که فلسفه را یکی از مهم‌ترین رشته‌ها می‌سازد، زیرا در هر

مورد به بررسی اعتبار روش و ارزش دستاوردهای رشتهٔ مورد نظر می‌پردازد. فلسفهٔ دین مسیحی هم همین وضع را دارد. موضوع آن با موضوع الهیات کتاب مقدس و الهیات نظام‌مند یکی است. این دو در واقع از دو زاویهٔ مختلف به یک موضوع واحد نگاه می‌کنند. این موضوع ما را به آخرین نکتهٔ بحث می‌رساند و آن این است: کار فلسفهٔ دین مسیحی چیست؟

ب. کار فلسفهٔ دین

در قرون وسطا آنسلم جمله‌ای بیان داشت که به شعاری برای رویکرد مسیحی تبدیل شده است و آن این بود: «ایمان می‌آورم تا بتوانم بفهمم». طی هزار سالی که از آن زمان گذشته است عدهٔ زیادی راه خود را از آنسلم جدا کردند. اغلب چنین به نظر می‌رسید که کسانی که از او پیروی می‌کردند، دارای مقبولیت نبودند. در قسمت‌های مختلف این کتاب (از جمله در موقع بحث دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطا و رویکرد مصلحان کلیسا) ما به دلایل له و علیه عقاید آنسلم اشاره کردیم. این استدلال‌ها را بار دیگر تکرار نمی‌کنیم، اما به طور کلی می‌توان گفت که نظر آنسلم در اصل صحیح است. اول نباید ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. فقط با بررسی خود ایمان مسیحی است که می‌توان به حقیقت آن پی برد. در واقع ایمان لازم است تا بتوان موضوع را درک کرد. البته کسانی که در خارج از دین هستند بعضی چیزها را مشاهده می‌نمایند، اما این مشاهده عمقی نخواهد بود. این‌ها بعضی از مسائل مانند تفاوت در روش‌های تاریخی را ارزیابی می‌نمایند، اما در تحلیل نهایی، موضوع اصلی فلسفهٔ ایمان مسیحی عبارت است از رابطهٔ ما با خدا. فقط کسانی که از طریق مسیح با خدا دارای رابطهٔ آگاهانه و فرزندوار و صمیمی هستند، در موقعیتی قرار دارند که به ماهیت واقعی این رابطه پی ببرند. پس، غالب بحث‌های مربوط به خدا در گذشته و حال به صورت انتزاعی انجام شده و به همین دلیل بی‌ارزش و دور از حقیقت بوده‌اند. فلاسفهٔ شکاک که بر اساس معیارهای فرضی و ساختگی خود دربارهٔ بی‌معنا بودن زبان دینی قلم‌فرسایی می‌کنند، سخنانشان ارزش زیادی ندارد، زیرا ممکن نیست خودشان را در جای کسانی بگذارند که زبان دینی را به‌کار می‌برند. کار فلسفهٔ دین

عبارت از تحلیل توصیفی و نقادانهٔ عمل، محتوا و پیش‌فرض‌های ایمان است.

چون مسیحیان ادعا می‌کنند که به معرفت خدا دست یافته‌اند، فلسفهٔ دین به بررسی این موضوع می‌پردازد که این معرفت چیست و چه شکل‌هایی دارد و بنیادها و معیارهای آن چه است. در ضمن این معرفت را با انواع دیگر معرفت‌ها مانند معرفت علمی مقایسه می‌نمایند. چون مسیحیت مدعی است که شاهد اعمال خدا در زمان و مکان است، فلسفهٔ دین در مورد اهمیت و روش بررسی‌های تاریخی مطالعه می‌نماید. این مسئله را مطرح می‌سازد که وقایع گذشته در حال حاضر از چه نظر دارای اهمیت است. روش‌ها و پیش‌فرض‌های مورخان غیردینی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و ارتباط آن‌ها را با مطالعهٔ تاریخ مقدس بررسی می‌کند. چون مسیحیت با موضوع پیام سر و کار دارد، فلسفهٔ دین به ساختار و عمل زبان و نقش آن در تجربه‌های دینی توجه مخصوص می‌نماید. به تحلیل پدیدهٔ عبادت و نیایش می‌پردازد و اعتبار این ادعا را مورد بررسی قرار می‌دهد که خدا نیایش‌ها را مستجاب می‌فرماید. به دلایل اثبات امکان معجزات مورد ادعا (هم معجزات مذکور در کتاب مقدس و هم معجزات دیگر) توجه می‌کند. مسئلهٔ وجود شر موضوعی است که هر نسلی باید با آن روبه‌رو شود. فلسفهٔ دین مخصوصاً به این ادعای مسیحیان توجه خواهد کرد که خدا خالق جهان و حافظ آن است و این موضوع را مخصوصاً از این نظر مورد بررسی قرار خواهد داد که عده‌ای معتقدند که تمام امور جهان را باید با علل طبیعی تشریح نمود.

مطالعهٔ فلسفه کار اشخاص بیکاره نیست. نباید تصور کنیم که تنها خصوصیت لازم برای مطالعهٔ فلسفه کناره‌گیری از واقعیت و بی احساس بودن است. برای این‌که بتوان از جواب‌های قالبی، نیمه‌حقیقی، شعاری و مفروضات بی‌چون و چرا دربارهٔ مسائل فراتر رفت، لازم است دارای خصوصیات عالی‌تری باشیم. مسائل حل‌نشدهٔ زیادی وجود دارد. کسانی که می‌خواهند این مسائل را حل نمایند باید دارای شهامت، صبر، بصیرت و صداقتی سرسختانه باشند. چون مؤمن به مسیح، معتقد است که خدا، خدای تمام حقایق است، پس به هیچ وجه دلسرد نخواهد شد.

فهرست نمایه

ث

ج

ذ

ر

ز

ق

ک